





انتشار الأشعرية
على عهد الدولة المرابطية

أعمال الندوة العلمية المنظمة من طرف
الرابطة المحمدية للعلماء
(مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية)

بالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان
بمناسبة مرور عشرة قرون على دخول المذهب الأشعري إلى المغرب
يوم الثلاثاء 25 شعبان 1440هـ، الموافق لـ 30 أبريل 2019م

تقديم:
أحمد عبادي

تنسيق:
جمال علال البختي

انتشار الأشعرية
على عهد الدولة المرابطية

المملكة المغربية



الرابطة المحمدية للعلماء

هذا الكتاب من إصدارات
الرابطة المحمدية للعلماء

العنوان البريدي: الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو،
لوداية - الرباط
الموقع الإلكتروني: www.arrabita.ma
البريد الإلكتروني: info.arrabita@gmail.com
الهاتف: 00 212 5 37 70 57 48
الفاكس: 00 212 5 37 70 57 49

مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية

مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات
والبحوث العقدية
شارع الجيش الملكي، إقامة هنية 1، الطابق 8
رقم 25 - تطوان
البريد الإلكتروني: rabitakida@gmail.com
الهاتف والفاكس: 00 212 5 39 99 97 67

السلسلة: ندوات ومحاضرات (7)

العنوان: **انتشار الأشعرية على عهد الدولة المرابطية**

تأليف: **مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية**

تقديم: أحمد عبادي

تنسيق: جمال علال البختي

التدقيق الفني: محمد فوزار

خطوط الغلاف: محمد المعلمين

تصميم الغلاف: أمال محفوظ

تصفيف وتنضيد: مريم أكورام

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تمثل بالضرورة رأي الناشر

الإيداع القانوني: 2021MO1419

ردمك: 978-9954-619-99-5

الطبعة الأولى: 1442 هـ / 2021 م



تطلب منشوراتنا من:

• مصلحة النشر والطبع وتنظيم المعارض
الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط.
الهاتف والفاكس: 0537.70.15.85
البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• **المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء**
شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء.
الهاتف: 0522.44.86.57 الفاكس: 51.20.54.22 5 (212+)
البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• **دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط**
رقم 4، ساحة المامونية، الرباط - المملكة المغربية
البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma
هاتف وفاكس: 5 37.72.32.76 (212+)/5 37.20.00.55
مطبعة الكرامة
الهاتف: 05 37 20 87 52







انتشار الأشعرية على عهد الدولة المرابطية

أعمال الندوة العلمية المنظمة من طرف
الرابطة المحمدية للعلماء
(مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية)

بالتعاون مع كلية أصول الدين بتطوان

بمناسبة مرور عشرة قرون على دخول المذهب الأشعري إلى المغرب

يوم الثلاثاء 25 شعبان 1440هـ، الموافق لـ 30 أبريل 2019م

تقديم:
أحمد عبادي

تنسيق:
جمال علال البختي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله الطيبين، وصحابته أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد

فليس العقد الأشعري مجرد مصفوفة من الاعتقادات النظرية والتصديقات العلمية، وإنما هو عمق تاريخي وبنية متكاملة، ونسق متواشج، يقدم نظرية في المعرفة، تحدد الأرضية العلمية المشتركة التي ينبني عليها الاستدلال العقلي على مصدر الوجود ـ الباري تعالى ـ ويعرض لرؤية للعالم بهندسة كلية يتحدد بموجبها وضعُ الإنسان فيه، ومسؤوليةُ استخلافه في الأرض، وواجبُه تجاه المسخَّر له من المخلوقات مما في السماوات والأرض، كما تحدد وجهتَه الروحية في صلته بالخالق تعالى، ودورَه الحضاري في علاقته بالناس أجمعين.. وهي كلها أبعاد كلية تستمد مقوماتِها وطاقتَها الأصلية من معين الوحي.

وفق هذه الرؤية نجدد صلتنا بالإرث الأشعري المغربي، لننتقل بالمتلقي من المستوى التجريدي التعليمي القائم على مجرد تلقين الاعتقادات، إلى ميدان البذل العملي والتدافع الحضاري لتحقيق الفعالية في الواقع، ساعين كل السعي ـ في كل مناسبة وحين ـ إلى إحياء نُسْغ العقيدة في حياة الناس. وهذه الغاية الشريفة تستوجب منا دائما، الاهتمام بالبدايات الأولى لتشكل الهوية العقدية الأشعرية للمغاربة من أجل المَسك بعناصرها الرئيسة التي حملت المغاربة جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن على الاستمساك بها وصيانتها والدفاع عنها.

وإنا في الرابطة المحمدية للعلماء، لنسعد اليوم، بتقديم ثمرة نعتبرها بمثابة المدخل إلى إنفاذ هذا المنظور في دراسة المكون العقدي الأشعري المغربي؛ مدخل اهتممنا فيه بموضوع دخول الأشعرية إلى المغرب، وانتشارها فيه زمن المرابطين

بمناسبة مرور ما يقارب عشرة قرون على هذا الحدث التاريخي الفارق، بما يدل عليه لفظ "الانتشار" من معاني الانبساط والامتداد على أيدي زمرة من العلماء الراسخين ممن عُرفوا بالزكانة والحفظ والانفتاح العقلي والوسطية بين النقل والعقل، من خلال ما خلفوه من المتون الأشعرية التي صارت فيما بعد موئلا للعلماء والطلبة يلجؤون إليه لضبط عناصر المنظومة الأشعرية. هذا، في عصر وُسم بمناكفة المرابطين للعلوم العقلية والارتكان إلى التقليد، وهو موضوع جدير بالمفاتشة والمباحثة أيضا.

ولعل هذه الندوة المباركة، التي تم تنظيمها بشراكة مع كلية أصول الدين الغراء، بتطوان العامرة والتي حفلت، بحمد الله، بالمشاركات العلمية المتميزة التي ننشرها اليوم، تكون إن شاء الله، إسهاما علميا إضافيا في الإبانة عن مرحلة من عملية دخول الأشعرية إلى المغرب، والتأريخ لعناصر تشكلها، والكشف عن جهود علمائنا في فهم المذهب الأشعري وتفهيمه، وفي نشره وترسيخه.

بارك الله في جهود مركز أبي الحسن الأشعري في شخص رئيسه الدكتور جمال علال البختي، وجميع الباحثين والعاملين فيه، وجعل هذا المنتوج العلمي الذي تزدان به المكتبة الكلامية والأشعرية إسهاما نافعا يستفيد منه الباحثون والمتهممون بالدرس العقدي في المغرب، وجعله في سجل حسنات راعي العلم والعلماء بهذا البلد الأمين، مولانا أمير المومنين جلالة الملك محمد السادس، أدام الله عزّه، أمين، أمين. والحمد لله ربي العالمين.

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الكلمـــات الافتتـــاحية للندوة

كلمة كلية أصول الدين

د. محمد التمسماني
عميد كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

السيد نائب عميد كلية أصول الدين

السيد رئيس مركز الإمام أبي الحسن الأشعري

السادة الأساتذة

الضيوف الأعزاء

معشر الطلبة والطالبات

الحضور الكرام

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

وبعد

فيسعدني ويشرفني باسمي الخاص وبالنيابة عن باقي أفراد أسرة كلية أصول الدين أن أتوجه بأوفى الشكر وجزيل الامتنان إلى السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد عبادي على اختياره كلية أصول الدين العريقة لاحتضان هذه الندوة العلمية التي تمثل بالنسبة إلينا حدثا تاريخيا مميزا، معبرين له عن صادق ابتهاجنا واعتزازنا بهذا التنظيم المشترك الذي يأتي في سياق الاحتفاء بثابت من ثوابت الأمة المغربية. وهي مبادرة كريمة من لدن السيد الأمين العام.

والشكر موصول إلى اللجنة المنظمة وعلى رأسها الأخ العزيز فضيلة الأستاذ الدكتور جمال علال البختي.

ولا يفوتني أن أرحب بالسادة الأساتذة المشاركين ترحيبا عطرا بمناسبة هذا اللقاء العلمي التاريخي المميز، سائلا الله عز وجل أن يبارك في جهود الجميع وأن يجزل لهم الأجر والمثوبة في الدنيا والآخرة.

- الحضور الكرام:

إن الحديث عن الثوابت الدينية مطلقا لدى المغاربة وعن الاختيار الأشعري في المعتقد خاصة ـ وهو موضوع هذه الندوة ـ المغاربة يكتسي أهمية بالغة، وهو في نفس الوقت حديث غني طويل الذيل نظرا للامتداد التاريخي الكبير لهذا المكون من مكونات هويتنا الدينية والفكرية؛ فها نحن الآن نحتفل بمرور عشرة قرون على هذا الاختيار ـ اختيار أمتنا المغربية لهذا الثابت العظيم.

ولا يخفى علينا جميعا أن احتفاء أي أمة بتراثها وفكرها وثوابتها واختياراتها ورجالها هو من البرور الواجب، وهو دليل على وفائها وصحوتها ويقظتها، والعكس صحيح؛ فالاحتفاء بكل ما له صلة بالعلم دليل على التحضر والرقي، وإن تقدير العلم وأهله علامة صادقة على البرور به، ولا يوجد أفضل ولا أجدر من الاحتفال بالعلماء أهل الحل والعقد الذين رفع الله عز وجل من شأنهم في قوله عز وجل: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ (المجادلة: 11).

وينبغي أن ندرك جيدا بالنسبة إلينا جميعا ـ أساتذة وطلبة ـ أن المحطات التاريخية لكل أمة هي التي تصنع ذاكرتها؛ فلا تستطيع أمة أن تعيش بلا ذاكرة. ودأب الأمم القوية أنها تعنى باستحضار بطولاتها وأمجادها مستلهمة منها الدروس والعبر. يقول أحد المفكرين الغربيين: "إن الذين يقرءون التاريخ ولا يتعلمون منه أناس فقدوا الإحساس بالحياة، وإنهم اختاروا الموت هربًا من محاسبة النفس أو صحوة الضمير والحس".

يقول شوقي:

اقرءوا التاريخ إذ فيه العبر ضل قومٌ ليس يدرون الخبر

الحضور الكرام:

من المعلوم: أن لكل أمة أسسا عقدية تعتمدها، وأصولا فكرية ترجع إليها، وضوابط وشروطا للسلوك تستند عليها، وتتحدد من خلالها معالم وخصائص

منهجها. ولقد أدرك علماؤنا بالتتبع والاستقراء أهمية المنهج الضابط للفكر والعمل والسلوك، وجعلوا له علامات وسمات هي التي تحدد الإطار العام الذي استقر عليه العمل بالدين، لأن الدين لا يقبل العبث ولا يحتمل غياب اليقين، وإن وقع فيه الاجتهاد، ففي داخل ضابط الثوابت المتبناة، وفي انسجام مع روحها العامة.

وحري بطالب العلم أن يعرف ما لرجال المغرب من أفضال في حراسة كيان الأمة. وفي ظل ما يسمح به الوقت أستأذنكم في كلمة موجزة أطل من خلالها على بعض زوايا الموضوع. مكتفيا بالإشارة إلى جملة من المعالم والعناوين ذات الصلة بموضوع الندوة.

إن موضوع الندوة الذي أشرف بتسييرها نزولا عند رغبة السيد الأمين العام ـ لأن التسيير في الأصل له فهو صاحب المبادرة ـ يكتسي أهمية بالغة، يتجلى ذلك في أمور:

أولا- للضرورة الملحة إذ لا يختلف اثنان في أننا نعيش مرحلة زمنية دقيقة تفرض على الأمة الرجوع إلى ثوابتها حفاظا على مقومات شخصيتها، وصيانة لفكرها، وضبطا لسلوكها، فهو أمر لا محالة سينقذها من هذا الانفلات و الانحراف الذي جلب عليها الرزايا و المصائب والنكبات.

ثانياً- إحياء للمنظومة الفكرية الممثلة في الثوابت بالدراسة العلمية الأصيلة بتقريب المفاهيم وشرح للمقاصد، وهو أمر لا محالة يحقق للمجتمع المغربي المعاصر وغيره ما يتطلع إليه من سلام اجتماعي، و أمن روحي.

ثالثاً- التذكير بما قدمه علماؤنا رحمهم الله تعالى في سبيل طبع الحياة بطابعها السني الوسطي المعتدل. نذكر جهودهم لنشيد بها، والإشادة لون من ألوان شكر النعمة وحفظها قال تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: 9) وأهم تجل لشكر النعمة: المحافظة عليها وصيانتها.

الحضور الكرام:

مما أهمله المعاصرون وإلى حد كبير: العناية بالتعريف بالحقائق والمفاهيم والمصطلحات مما أفضى إلى خلل في التصور وعدم وضوح الرؤية... في كثير من

المناسبات، إننا أحوج ما نكون إلى ضبط المدلولات الفكرية وتخليصها من الاشتباه والالتباس.

والمراد بالثوابت لدى أئمتنا: " المناهج الضابطة للفكر والممارسة "، أو هي: "القوانين التي تحكم الفكر والنظر، وتضبط السلوك والعمل".

فالحديث إذن عن مسألة تتعلق بالمنهج المختار، هو بحث في السمات والمعالم التي تحدد المنهج الاعتقادي والممارسة العملية لدى المغاربة.

وإن التاريخ ليشهد التاريخ على الدور الهام الذي قام به الفقهاء المغاربة في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية، وعلى ما بذلوه من جهود مباركة في وضع معالم الطريق للفكر الوسطي، حيث حذروا من الأسباب المنشئة والمغذية لضده من الغلو والجهل بالدين وسوء الفهم للنصوص الشرعية، واتباع المتشابه والتأثر بفكرالخوارج والتفسيرات الخاطئة لقضايا التكفير والجهاد والولاء والبراء، والنيل من الولاة، والتشكيك في العلماء والإعراض عنهم، والموقف من المخالف، والاجتهاد من غير أهله، واستباحة الخروج على الأئمة والولاة، إلى غير ذلك من القضايا التي تصدوا لها وأفردوا بعضها بالتأليف.

ويشهد التاريخ أنه كان للفقهاء الكبار الأثر في بناء صرح المنظومة الفكرية بثوابتها،و استنهاض الهمم لحمايتها وجبر التلافي ما أمكن، وأنهم بذلوا جهودا كبيرة في خدمتها وتثبيتها نذكر منها على سبيل المثال:

1 - تأليف المصنفات المعبرة عن الوحدة الفكرية الجامعة:

لقد رسم الإمام مالك المنهج القويم للفكر الوسطي خطابا وممارسة مهتديا بطريقة أهل المدينة ومقتفيا آثارهم. فقدم في كتابه الموطأ نظاما محكما للممارسة يتسم بخصائص عديدة.

نعم إن كتاب الموطأ هو كتاب فقه وحديث، لكنه في حقيقة الأمر يشتمل كذلك على قضايا العقيدة وفضائل الأعمال المضمنة في الكتاب الأخير الذي ختم به. وهو: الكتاب

الجامع الذي هو وضع من إبداع الإمام واختراعه، لم يسبق إليه. يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: "هذا الكتاب يختص بمذهب مالك، لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب... وسموها بالجامع، أي جامع الأشتات من المسائل التي لا تناسب غيره من الكتب. وهي ثلاثة أجناس:

- ما يتعلق بالعقيدة.
- وما يتعلق بالأقوال.
- وما يتعلق بالأفعال، وهو الأفعال والتروك بجميع الجوارح"[1].

ولقد سار على هذا التقسيم ثلة من أئمة المذهب في المشرق والمغرب.

2- العناية بوضع الخطوط العريضة لها:

إن المتمرس على قراءة كتب هذا الشأن يدرك أن أئمة المغرب درجوا ومنذ زمن على تقسيم الشعائر من حيث مضمونها وطبيعتها ومادتها إلى ثلاث مجموعات وهي:

- الأحكام
- الفضائل
- القراءة المتبعة

نقل الإمام المِنتوري رحمه الله (ت.834هـ) عن شيخه الإمام القيجاطي (ت.811هـ) أنه كان يقول: "أما الأحكام، الحلال و الحرام فنحن على صميم المذهب. و أما الآداب، و القراءة فنحن على مذهب أئمة هذا الشأن. لا نشتري ترك الدعاء عند الختمة إذ الدعاء كأنه جزء من التلاوة بحيث يقولون على قراءة ابن كثير إذا انقضت سورة الناس قرأت الفاتحة و أول البقرة إلى المفلحون، ثم دعوت بدعاء الختمة[2]".

(1) الذخيرة للإمام القرافي: (13/ 131).

(2) سنن المهتدين للإمام المواق: (ص: 228).

وحكى الإمام ابن سِراج عن شيخه المفتي القدوة أبي عبد الله الحفار (ت.811هـ) أنه كان يقول: "نحن مالكيو المذهب في الأحكام: الحلال و الحرام. و على مذهب المحدثين في الرقائق و الآداب كما كان سادات المسلمين الصوفية، هذا سيد الطريقة "وإمام الحقيقة" الإمام الجنيد حجة في التخلق و السلوك و بالنسبة للحلال و الحرام هو مقلد لأبي ثور، و هذا الشبلي قال عياض هو شيخ الصوفية و إمام أهل علم الباطن و كان في الأحكام مقلداً لمالك، و هذا رويم قال في الرسالة (للإمام القشيري): إنه من جلة مشائخ الصوفية، و كان في الأحكام مقلداً لداوود. وهذا أبو القاسم القشيري شافعي المذهب[1]".

3- حمايتها وصيانتها، وتحمل المسؤولية في تجديد الخطاب وتنزيه الشعائر الدينية من الممارسات الضارة أو غير الشرعية.

ويشهد لهم بما بذلوه من جهود في التصدي للدعوات الباطلة والبدع المنحرفة والتيارات الهدامة، والأفكار الدخيلة، ومكافحة كل أنواع التخلف المادي والمعنوي والجمود العقلي.

و تشهد كتب التاريخ: أن لعلمائنا القدح المعلى في العناية بجانب التنظيم والتنظير:

أبدعوا في العلوم والفنون التي تحصن من الغلو والتسيب، كفقه المقاصد وفقه المآلات وفقه الأولويات وفقه النوازل والمستجدات، ووضعوا قوانين ضمنوها أبحاثا ورسائل طار صيتها في الأفاق عالجوا من خلالها منهجية الممارسة، ومن أشهر المصنفات:

- كتاب سنن الصالحين للإمام الباجي.
- كتاب المقنع في المذهب المالكي للإمام ابن الطلاع.
- كتاب القوانين الفقهية للإمام ابن جزي.

(1) المصدر السابق. (ص: 229).

- كتاب سنن المهتدين للإمام المواق.

ولقد أسهمت هذه الكتب وغيرها من البحوث والدراسات في تقديم تصور وسطي ناصع، وفكر مشرق مستنير، كما أسهمت في المحافظة على وحدة الأمة، وذلك بالسعي من أجل إيجاد الحلول المرضية لما يطرأ ويطرح من مشكلات ومعضلات وآفات بالآراء الصائبة الملائمة.

الحضور الكرام:

ثمة أسئلة ملحة تشغل بالنا جميعا، وإنني على يقين أن أجوبتها ستأخذ مسارها في عروض السادة الأساتذة المشاركين.

وفقنا الله جميعا لما يحبه ويرضاه

والحمد لله رب العالمين.

كلمة الرابطة المحمدية للعلماء

د. أحمد عبادي
الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

نحمد الله عز وجل على تيسيره سبحانه هذه الجلسة المباركة، لكي نُرِمَّ فيها ما استرمّ من ذاكرتنا الجماعية بهذا الخصوص المفصلي الذي هو باب الاعتقاد. ومعلوم عند أهْل الفن، أن الاعتقاد هو هيكل الدين الذي بعد أن تنشز عظامه، يكسى عليه عَضَلُ السلوك، أخذا من قوله تعالى ﴿وَانظُرِ إِلَى اَلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾[1] فإن استقام هذا الهيكل فإن السلوك يكون مستقيما، وإن اعوج فإن السلوك يكون معوجا كذلك.

باب الاعتقاد، كما هو معلوم، هو الذي يُرسي أسس الخارطة المستبطنة للوجود، والتي بها يحدد الإنسان موقعه وقبلته، ومن ثمَّ يهتدي إلى تحديد وجهته نحو هذه القبلة، والتي ليست في منظومة أرحم الراحمين سوى «يريدون وجهه» انطلاقا من قوله جل وعز: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ اَلذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[2] ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ اَلْمُنتَهىٰ﴾[3]، فالله جل جلاله هو المنتهى وهو مقصد "الطالبين" في هذا الوجود، فهو سبحانه نور السموات والأرض وبنور وجهه استضاءت السموات والأرض.

لماذا هذا الكلام في التمهيد؟ والجواب: للوقوف على الغاية؛ ذلك أن الدخول مباشرة في الأبعاد المفهومية والمصطلحية لفن من الفنون ـ وفي مقدمتها هذا الفن الذي هو الأصل، أي علم الاعتقاد ـ دون الاستبصار بغايات الاشتغال بهذا العلم، قد لا يعين على معرفة الغاية منه.

لذلك كَلِف علماؤنا رضوان الله عليهم بالحديث عن المقاصد والغايات، بالأسلوب السلسبيل المفهوم، قبل الدخول إلى باب الصنعة وباب الاصطلاح.

نحتفل اليوم ـ وبهذا حُق الاحتفال ـ بمرور زهاء ألف سنة من دخول أنوار

---

(1) سورة البقرة، الآية 258.

(2) سورة الكهف، الآية 28.

(3) سورة النجم، الآية 41.

الأشعرية إلى هذه الربوع المباركة. ولا شك أن تفريعات علم العقائد في أبوابه الكلامية، وأيضا في أبوابه السجالية مع المُنازِعين، قد جعله يتلبس بقدر غير يسير من الطِّلَّسْمية - إن صح التعبير -، هي "طِلَّسْمِيةٌ" لا يسبر أغوارها ويفك رموزها، غيرُ أهيل هذا الفن. لذلك كان لابد من الرجوع إليهم لمعرفة ما أصلوه من الأصول وقعدوه من القواعد.

وكثير من الناس حين يقال لهم في هذا البلد أنتم أشاعرة ومالكيون انطلاقا من قول سيدي عبد الواحد بن عاشر:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

لا يعرفون من الأشعري وما الأشعرية؟ ولا من هو مالك ولا ما المالكية؟ ولا من الجنيد وما الجنيدية؟

لذلك اقتُضِي من أجل بلوغ هذه المقاصد، أن تُفرد هذه المعاني بالبيان لضافي للمكلفات والمكلفين، بالأسلوب الذي ينسجم مع البنية الربانية للوحي ذاته، انطلاقا من قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾[2]، وحين لا تجد التيسير، فاعلم أن ثمة خطبا ما، يوجب أن نراجع أنفسنا وخطابنا من أجل قطف الثمرات، فإن أبيح الغوص في المصطلحات بالنسبة للمختصين، فذاك لا يبرر بأن يُلقى بشَرَر المصطلح مباشرة إلى عموم المكلفات والمكلفين، دون ترطيبه بالمقاربة التيسيرية والتي هي سمة كتاب الله تعالى.

من العلماء المشهود لهم بعلو الكعب وعِظم الحظ ووفرة السّهم في تحقيق هذا المطلب - مطلب التيسير -؛ العالم المحقق سيدي أبو بكر محمد بن الحسن المرادي المتوفى سنة

(1) سورة القمر، الآية 17.

(2) سورة الدخان، الآية 55.

489هـ، هذا الرجل كان صاحبَ سيدي أبي بكر محمد بن عمر اللمتوني، وقدم إليه من الأندلس؛ حيث ولد المرادي رحمه الله في القيروان وسافر إلى الأندلس وطلب العلم بها، ودخل بعد ذلك أغمات وبها التقى بسيدي أبي بكر اللمتوني، وصار من خُلَّصه، ومعه ذهب إلى صحراء هذه الربوع المباركة، حيث تقلّد خططا كثيرة، كان من آخرها خطة القضاء..

الشاهد أن هذا الرجل ـ والذي من مشايخه، الكبير الشامخ أبو عمران الفاسي رحمه الله وإن لم يكن بشكل مباشر، وغيرُه من الأكابر ـ قد وُفّق قبل ألف سنة من اليوم في كتابه الذي يحمل اسمه "العقيدة المرادية" أو "الحضرمية" أو "عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي"، أقول، وُفِّقَ في وضع هذا المعتقد بطريقة تمكّن من تبيّن فحواه، وإدراك ما الذي يجب على المكلفين في هذا الجانب الأصلي التأسيسي من الدين الإسلامي؛

- فكتابه هذا أصل ركين في هذا المضمار، ولهذا فالرجوع إليه ينبئنا أن العقيدة الأشعرية كانت موجودة قبل الموحدين أي قبل ابن تومرت، كما أنه كتاب متسم بالإتقان ؛ وكيف لا وهو ينهج المنهج الطيّبي (نسبة إلى أبي الطيّب الباقلاني)، سواء من حيث الفصول أو الأبواب أو المباحث التي قد قاربها هذا العمل.

- الأمر الثالث هو أن التكليف بهذا الاعتقاد يصبح ـ لسلاسته ويُسرِ عبارته ـ في متناول كل طالب وطالبة. وانطلاقا من التقسيمات المنهجية التي اعتمدها المرادي، يمكن أن نفهم الكتب التي تلت كتابه مثل "السلاجية" أو"البرهانية" وغيرها من الكتب التي ارتفعت صُروحُها واستبانت أركانها في هذه الربوع المباركة.

الحاصل أنه كتاب يجلّي كيف أن المقاربة الأشعرية، تصل بين النص القرآني والحديثي المؤسِّسَين من جهة، وبين الجانب الذي يسمى عقلا ـ والذي هو مناط التكليف عند علماء هذه الأمة ـ. فالرجوع إلى هذا الأصل يعصم من التّيه، وإنه وايم الله ولمورد عذب سلسبيل منساب سلس مبارك، ادخره الباري تعالى ليصدر للناس في ذلك الزمان، بعد أن كان مطويا لقرون.

وقد كان هذا الكتاب ينسب لشخص آخر، هو أبو الحسن بن أصبغ، ولم يكن أحد يدري أنه للمرادي طيب ثراه، وهو بحمد الله كتاب يُجَلِّي حرص علمائنا على أن يكون مورد الاعتقاد ـ بالذات ـ عذبا سهلا. وهي خصيصة طبعت الأعمال الأشعرية الأولى ببلاد المغرب، وهي أعمالٌ بالرجوع إليها وباعتمادها، نستبين السبيل الهادية إلى التي هي أقوم بهذا الصدد المبارك. وهي مسؤولية ملقاة عليكم معاشر العلماء وطلبة العلم، باستثمار هذه الأعمال الميسَّرة واستثمارها في معرفة الأصول وفك مغلقات المفاهيم والمصطلحات المعتاصة، مع الحرص على تجنب آفات الغموض والإبهام والتعقيد التي تحول دون تداول الإسهامات الكلامية بين مختلف شرائح المكلفين.

وهذه العروض التي اخترنا في الرابطة المحمدية للعلماء أن يكون ميدانها هذه المؤسسة المباركة العتيدة، مؤسسة أصول الدين، أردنا منها أن تكون وقفة للاستذكار وترميم الذاكرة، وفق هندسة ذات غايات أربع:

- الغاية الأولى: هي تحرير الأصل التاريخي الأول الذي به كان دخول العقيدة الأشعرية إلى هذه الربوع، ولذلك فكلمة السيد رئيس مركز أبي الحسن الأشعري فضيلة الدكتور جمال علال البختي سوف تعكف على الحديث عن الأشعرية المرابطية؛ معالم وأعلام، وهذا سوف يعيننا إن شاء الله، على تأسيس ذاكرتنا بخصوص هذا العلم، وهو مطلب أكاديمي، لكنه على أكاديميته عظيم وظيفيا.

وهذا الاستذكار سوف يكمله أستاذنا فضيلة الدكتور عبد المجيد الصغير ـ حفظه الله ـ الذي ستكون كلمته قراءة تاريخية تركيبية لاستيعاب الموضوع؛ موضوع حضور الأشعرية في العصر المرابطي، بمعرفة الأسباب والمبررات فيما يشبه ـ على عادة أستاذنا حفظه الله ـ أركيولوجيا لهذا العلم وإعادة رسم معالمه وسياقاته.

- ثم بعد ذلك سوف ننتقل إلى المفصل الثاني، والذي سوف يتناول ليس الجانب التاريخي فحسب وإنما التقبّلات المسجلة إزاء هذا الوافد الجديد ساعتئذ..، من خلال

رصد مواقف فقهاء الدولة المرابطية من العقيدة الأشعرية، وهذا ما ستبينه مداخلة الدكتور سيدي محمد الشنتوف ـ حفظه الله ـ.

– على أن نستبين العلوم الروافد، التي تدفّق منها هذا المنتوج العقدي المبارك، من خلال المحور الثالث، مع مداخلة الدكتور يوسف بنلمهدي؛ الأشعرية القيروانية أو المنهج الأشعري في العصر المرابطي، بحيث يأتي بفضل الله مكملا لما سبقه، ومنبنيا عليه.

ثم بعد ذلك في الإطار ذاته، سوف نصل بين المحاور الثلاثة تمهيدا للمحور الرابع وذلك من خلال مداخلة الدكتور وسام رزوق ـ حفظه الله ـ جهود أبي بكر المرادي في توطيد ونشر المنهجية الأشعرية في العصر المرابطي، وهو وصل بين المحاور السالفة، لكي ننتقل مع الختم المبارك في المحور الرابع إلى عرض الدعاوى وتحليل المفاهيم مع مداخلة الأستاذ محمد أمين السقال ـ حفظه الله ـ بمحاضرة تحت عنوان: ظهور المذهب الأشعري زمن المرابطين: عرض الدعاوى وتفكيك المفاهيم ورصد المصاديق.

إذن هي هندسة رباعية الأبعاد، نتوخى إن شاء الله، ـ من خلال هذه الرحلة العلمية المشتركة ـ أن تسعف في حصد الخلاصات التاريخية والعلمية والعقدية، التي من شأنها أن تجلّي لنا قيمة المذهب الأشعري، داعين المولى عزّ وجلّ، وأن نوفّق في تفهيمها ونقلها لكل من يتعرفون على أنفسهم باعتبارهم أشاعرة في المعتقد، ولمن لم يدركوا بعدُ قدر هذا الأصل الأصيل والثابت المكين في الهوية الدينية للمغاربة.

نسأل الله عز وجل أن يوفقنا لقول الخير والحق والعمل بهما وبمقتضاهما، إنه جل وعز ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين

الكلمة العلمية الافتتاحية
لمركز أبي الحسن الأشعري

د. جمال علال البختي
رئيس مركز أبي الحسن الأشعري

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

السيد عميد كلية أصول الدين

السادة رؤساء المجالس العلمية

السادة الأساتذة

معشر الطلبة والطالبات

الحضور الكرام

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

وبعد

فيسرنا في هذا اليوم العلمي البهي الذي يتساوق وذكرى مرور عشرة قرون تقريبا من بدايات الوجود الأشعري بالغرب الإسلامي، أن نمد بساط الحديث من خلال جلسة علمية موسَّعة عن السياقات الفكرية والدلالات التاريخية الممهدة لهذه البدايات في عهد المغرب المبكر أيام المرابطين، وهي ولاشك بداية تحوّل المسار التطوري العقدي المغربي، الذي أثير حوله جدل واسع على مستويات متفاوتة، إلا أن الباعث الحقيقي لهذه المفاتشة هو الكشف عن المدى الذي بلغه هذا الفكر باجتهاد ثلة من العلماء في عصر حُكم عليه بمناهضة العلوم العقلية، والحال أن هؤلاء العلماء استطاعوا بجميل عزمهم أن يسهموا إسهاما فاعلا في تشكيل الهوية الأشعرية المغربية الأولى، وسار من بَعدهم على نهجم وباستلهام منهم في نشر وترسيم هذا الفكر ثابتا يصون للأمة المغربية وحدتها العقدية ويدافع عنها..

كما يسعدني أن أقدم بين يدي مداخلات هذه الجلسة الماتعة ـ بإذن الله ـ تأطيرا تاريخيا لهذه المباحثة الفكرية التاريخية، أبسط من خلالها الرؤية الكلية لما قصدنا إلى تحصيله ورجونا من إثماره.

فلا يخفى عن جليل علمكم أن الوجود المبكر لفرق كلامية مختلفة في إفريقية أفسح المجال لنشوء حوارات عقدية ومناظرات دينية تضمن نتائجها الاستمراية والانتشار لآراء إحداها على حساب الأخرى، وقد بلغ هذا الجو الجدالي ذروته في القرن الثالث الهجري، بفضل طبقة السنيين الملتزمين منهج علماء الكلام ردا على خصومهم من المعتزلة والشيعة والخوارج، من أشهرهم: محمد بن سحنون (ت.256هـ)، وابن الحداد (ت.302هـ)، اللذان أتقنا أساليب الجدل وعرفا تقنياته، فالأول كان مشهورا بمناظراته الكلامية، حسن الحجة، شهدت له بذلك تآليفه في الموضوع من أهمها كتاب «الحجة على القدرية» و«كتاب الحجة على النصارى» و«كتاب الإيمان» و«كتاب الرد على أهل البدع»[1]. أما الثاني فقد عرف بشدته على أهل البدع، وقد أكثر من التأليف في مجادلتهم[2]، وأهم ما كتب في الموضوع: «كتاب الاستواء»[3]، الذي يظهر فيه أسلوبه وقوته في المحاجاة والدفاع عن مذهبه السني.

لقد تعمق هذان العالمان التونسيان ـ وغيرهما ممن سار على دربهما في إقرار المنهج الجديد في عرض العقيدة والدفاع عنها في مدرسة القيروان السنية من أمثال: أبي العباس بن طالب، ومحمد بن محبوب، وأبي بكر الرقادي، وأبي بكر اللباد ـ في بحث كثير من القضايا العقدية التي أحجم سلفهم عن الخوض فيها، كمسألة الإيمان وحقيقته، ومشكل خلق القرآن، ومرتكب الكبيرة وغيرها من القضايا، وأسهما في خلق جو جديد داخل المدرسة القيروانية، كان تهيئة لاستقبال الوافد الفكري العقدي الجديد المتمثل في المذهب الأشعري. ويبقى السؤال الذي نفتح به استشكالا واسعا شغل مساحة مهمة في كتابات الباحثين في التاريخ العقدي بالغرب الإسلامي، هو متى تم دخول المذهب الأشعري إلى إفريقية والمغرب؟

يلزم التنويه بدءا بأن هناك ثلاثة آراء أساسية في موضوع هذا الدخول.

---

(1) عياض – ترتيب المدارك: 3/ 204، الخشني – طبقات علماء إفريقية، ص: 198.

(2) الخشني – م، س، ص: 150.

(3) ابن حمدة – المدارس الكلامية، ص: 44.

- الرأي الأول: رأي الهادي روجي إدريس، ومضمنه أن الأشعرية دخلت القيروان مبكرا قبل الدولة الصنهاجية[1].

- الرأي الثاني: ويذهب ممثلوه إلى أن الفكر الأشعري وصل إلى المغرب في فترة مبكرة تعود إلى أواسط القرن الرابع الهجري. وممن مثل هذا الرأي ابن عساكر والكوثري. فقد ذكر ابن عساكر أن بعض طلبة المغرب ممن درس على أبي بكر الباقلاني أثروا في بلادهم وقاموا ينشرون مبادئ المذهب الأشعري في القيروان وغيرها من مناطق المغرب[2]. وقد ردد الكوثري هذا القول مؤكدا أنه «قد دانت للسنة على طريقة الأشعرية أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية، وقد بعث الباقلاني من جملة من بعث من أصحابه إلى البلاد أبا عبد الله الحسين بن عبد الله بن حاتم الأزدي إلى الشام ثم إلى القيروان وبلاد المغرب فدان له أهل العلم من أئمة المغاربة، وانتشر المذهب إلى صقلية والأندلس»[3]. وممن أيد هذا الرأي من المؤرخين المغاربة المعاصرين عبد الله كنون[4].

- أما الرأي الثالث: فيذهب أصحابه إلى أن دخول الأشعرية إلى المغرب كان في القرن السادس، وأن المسؤول عن إدخالها كان هو مهديُّ الموحدين، وهذا رأي ابن خلدون والمقريزي، وتابعهما عليه أحمد محمود صبحي. فالثاني يرى أن الأشعرية انتشرت في المغرب «لإدخال محمد بن تومرت رأي الأشعري إليها»[5]. ويرى ابن خلدون أن ابن تومرت «كان له في طريقته الأشعرية إمامة وقدم راسخة وهو الذي أدخلها إلى المغرب»[6]. ويخبر عن ابن تومرت أنه: «كان عند ارتحاله من المشرق إلى

---

(1) راجع: الدولة الصنهاجية، تر: حمادي الساحلي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992: 3/ 315-320).

(2) تبيين كذب المفتري، ص: 120.

(3) مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص: 15.

(4) انظر: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط: 2 مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت 1961: 1/ 72.

(5) الخطط، ط: دار الكتاب اللبنانية (د-ت): 3/ 279-280.

(6) التاريخ: 6/ 167.

المغرب جاء داعيا إلى الحق آخذا بمذاهب الأشعرية ناعيا على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف...»[1]. أما أحمد صبحي فيذهب إلى أن الاتجاه الأشعري «انتشر بين المالكية منذ الباقلاني في المشرق، وابن تومرت هو الذي أدخل الأشعرية محل الظاهرية في المغرب الإسلامي منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي»[2].

والحقيقة أن الحكم بتأييد هذه الآراء أو بتخطئتها مرتبط بتحديد المراد بالدخول الأشعري إلى المغرب، فهل يراد به معرفة بعض الأفراد بهذا الاتجاه الكلامي؟ أم المراد به اعتقاده والإيمان به مذهبا في الدين والوجود؟ أم أن المقصود به التأليف فيه ونصرة قضاياه؟ أم يقصد به ترسيمه ثابتا عقديا مذهبيا للدولة في السر والعلن؟ فبتحديد المعنى المقصود بلفظة "الدخول" يتجلى ويتحدد الحكم على فترة دخول المذهب الأشعري إلى المغرب، وعليه يتيسر إصدار الحكم على الآراء والمواقف المتقدمة.

وإجمالا نذكر أن المذهب عرف في دخوله تطورا واضحا ومر بمراحل محددة قبل أن يصبح المذهب الرسمي لبلاد المغرب، فقد انتشر انتشارا محدودا في بداية الأمر وثبتت معرفة بعض الأعلام به ونشرت بعض آرائه في الوسط المغربي السني، ثم سجل المذهب بعد ذلك تطورا تمثل في قيام بعض العلماء بالكتابة دفاعا عن صاحب المذهب داخل مدرستهم، تلا ذلك انتشار مؤلفات متخصصة كتبت في المذهب مؤصلة ومحققة ومجددة في بعض قضاياه. كل ذلك وقع قبل أن يقوم المهدي بن تومرت بالتأليف في عقيدة الأشاعرة ونشرها عنوة بين أوساط مريديه، ليتلو ذلك فرض المذهب العقدي الأشعري بالقوة على يد خلفاء الدولة الموحدية. وهكذا نلاحظ أن كل الآراء المتقدمة تحمل قسطا من الصواب كما تحمل جانبا من الخطأ باعتبار تعميمها وإصدارها أحكاما مجملة غير مفصلة تتعلق بدخول وانتشار هذا المذهب ببلاد المغرب.

---

(1) ن.م: 1/ 286.

(2) في علم الكلام: 2/ 33.

والذي يهمنا في ندوة اليوم بصفة خاصة هو 1- مناقشة من ادعى الفضل في نشر الأشعرية بالمغرب فقط للمهدي بن تومرت زعيم الموحدين دون غيره، و2- مناقشة الذين زعموا أن فترة المرابطين (الممتدة من 462هـ إلى 541هـ) كانت فترة جفاف وجفاء كاملين للأشعرية، وأن الأشاعرة لم يكن لهم دور بحال في نشر مذهبهم والتأليف فيه على هذا العهد... والحال أن لدينا معطيات ووثائق وافية تفند هذه المزاعم وتثبت بالدليل القاطع أن الفكر الأشعري عرف انتشارا حقيقيا بالمغرب على عهد المرابطين، وأن عدد الأعلام وعدد الكتب وقيمتها العلمية في هذه الفترة ربما تضاهي ما جاء وما ألف بعدها في الفترات اللاحقة...

أشعرية الباقلاني تصل إلى الغرب الإسلامي:

وإذا أردنا أن نكون مدققين وحاولنا أن نبدأ مع الأشعرية من حيث بدأت مع أبي الحسن الأشعري (ت.324هـ/ 955م)، فإننا نؤكد على أن أول من نسب إليه إدخال شيء من الأشعرية في هذه الفترة إلى المغرب هو دراس بن إسماعيل الفاسي (ت.357هـ)[1] الذي التقى خلال رحلته إلى المشرق بتلاميذ الأشعري وأخذ عنهم مبادئ المذهب الجديد، فلما عاد إلى بلاده استقر بإفريقية وأخذ يعلم القيروانيين ما جاء به من فقه مالكي، وفي نفس الوقت علمهم شيئا من المناظرة والجدل على طريقة الأشاعرة. وقد نسبت إليه «رسالة في الدفاع عن الأشعرية» نقضها المجادل الظاهري السليط اللسان ابن حزم[2].

وإذا كان الأمر ثابتا بهذا الوضوح فإننا لا تعوزنا الأدلة لإثبات انتشار الأشعرية في إفريقية والمغرب في حياة الباقلاني المتوفى سنة: 403هـ، ونكتفي في الرد على القائلين بتأخر وصول المذهب إلى المغرب إلى عهد الموحدين بجرد لأهم الأعلام المغاربة

---

(1) «درس بفاس على كبار علمائها وفي إفريقية على سحنون وغيره وسمع بالأندلس، وكان من كبار الحفاظ ومات بفاس».ابن القاضي - جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس: 1/ 194-195، وكنون - النبوغ المغربي: 1/ 49-50.

(2) روجي هادي إدريس - الدولة الصنهاجية: 2/ 316-317.

والأندلسيين الذين ثبت اشتغالهم ودفاعهم عن العقيدة الأشعرية وترويجهم لأفكارها في هذه الفترة، ثم تتبع أهم التآليف الأشعرية التي خطها المغاربة في الموضوع قبل سيطرة الحكم الموحدي وفي بدايته لارتباط المؤلفات المذكورة بتكوين علمائها الذين تخرجوا في فترة حكم وسيطرة الدولة المرابطية.

من الشخصيات الراسخة القدم في هذا المضمار بإفريقية أبو بكر بن عبد المؤمن المكي الأصل القيرواني الموطن، وهو من كبار تلاميذ ابن مجاهد (ت.370هـ/ 980م) ـ تلميذ الأشعري ـ، وشيخ أبي الحسن القابسي ـ الذي لا يناقش أحد في اعتقاداته الأشعرية[1] ـ، ثم أبو إسحاق إبراهيم القلانسي (ت.361هـ/ 971م)[2]، الذي أثبت البرزلي أنه كان من مشايخ الأشاعرة.

وابتداء من النصف الأول للقرن الرابع الهجري سيشهد الفكر الأشعري المغربي تحولا مهما تجلى في انقلاب موقف مالكية المغرب من علم الكلام عموما ومن الفكر الأشعري بصفة خاصة؛ فبعد موقف الرفض والمحاربة بسبب تبني المالكية للاختيار السلفي ستتحول العلاقة بينهما إلى علاقة منسجمة، ويرجع سبب هذا الانقلاب إلى شخصية أساسية في تاريخ الفكر الفقهي المالكي والعقدي الأشعري هي شخصية أبي بكر الباقلاني الذي «انتهت إليه رئاسة المالكية في وقته»[3]، فصار المنظر الأول للمالكية في العالم الإسلامي، وصار مقصد الفقهاء المغاربة في رحلتهم المشرقية لتلقي العلم عنه، ولم يجدوا بدا من احتضان آرائه العقدية كما احتضنوا مواقفه الفقهية.

وبذلك يكون المذهب المالكي سببا حاسما في تحويل عقيدة المغاربة والدفع بعلماء إفريقية والأندلس إلى طرح الفكر السلفي معتقد إمامهم الأول، بدعوى الانتصار للمذهب الأشعري مذهب الأئمة المالكية الجدد وعلى رأسهم أبو بكر الباقلاني.

---

(1) راجع م، س: 2/ 316-317.

(2) انظر عن سيرته. عبد الوهاب بن منصور - أعلام المغرب العربي، ط: المطبعة الملكية، الرباط 1979، ص: 33.

(3) عياض - ترتيب المدارك: 7/ 44 وما بعدها.

ومن أوائل المتأثرين بالمنهج والطريقة الباقلانية من علماء المغرب في هذه المرحلة هو أبو الحسن القابسي (ت.403هـ/ 1012م)[1]، فمن مؤلفاته[2] ـ الموحية حقا بأشعريته ـ كتاب «المنقذ من شبه التأويل»، و«كتاب الاعتقادات»، و«المنبه للفطن عن غوائل الفتن»، و«الرسالة الناصرية في الرد على الفكرية»[3]، وهي مؤلفات ضاعت كلها للأسف ولم يصل إلينا منها إلا كتاب في آداب المتعلمين سماه القابسي: «الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين». ومع أن هذه الرسالة لا تتعلق ـ في أصولها ـ بموضوع العقيدة، إلا أنها تضمنت إشارة إلى بعض المسائل العقدية في ثناياها، ـ لا سيما في المبحث المتعلق بمسألة الإيمان ـ، حيث دل رأيه في عرض قضاياها على أنه أشعري الاتجاه باقلاني المنهج.

وإلى جانب القابسي ورد دفق من تلاميذ الباقلاني الآخرين إلى إفريقية والأندلس حاملين معهم التوجيهات المذهبية الجديدة التي أملاها إمامهم الباقلاني، ومن أشهر هؤلاء التلاميذ أبو عبد الله الأذري (ت.423هـ) وأبو طاهر البغدادي.

أما الأول فكان من أقرب المقربين إلى الباقلاني لدرجة أنه ألف كتابا في مناقبه[4]، ولما وثق الباقلاني بعلمه وقدرته على الجدل وتمكنه من تفاصيل المذهب أرسله داعية للمذهب الأشعري إلى دمشق، ثم أمره ـ بعد ذلك ـ بالتحول إلى إفريقية، وبها قام ينشر العقيدة الجديدة، فتخرج عليه تلاميذ وطلبة كثر[5].

---

(1) ابن عساكر – تبيين كذب المفتري، ص: 122.

(2) يخطئ يوسف احنانة عندما ينسب القابسي إلى الأندلس، حيث اعتبره من علماء العدوة، وذكر أنه لما عاد إلى الأندلس من رحلته المشرقية قعد للتدريس بالأندلس (انظر رسالته: تطور المذهب الأشعري، ص: 29)، والحق أن القابسي لم يدخل الأندلس قط، و لم يثبت في أي مصدر أو مرجع ممن ترجموا له أنه ولد في الأندلس أو رحل إليها في مرحلة من مراحل حياته.

(3) أحمد فؤاد الأهواني – التربية في الإسلام، ص: 29.

(4) أبو علي السكوني – عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس: 1976، ص: 236.

(5) ابن عساكر – تبيين كذب المفتري، ص: 216-217.

وأما الثاني فهو المفكر الأشعري الراسخ الذي أقام بدوره بالقيروان وبث بها علم الكلام الأشعري، فتلقاه عنه بها غير واحد من فحولها. وكان أبو عمران الفاسي (ت.430هـ) ممن أخذ عنه وتخرج على يديه، وقد حكي عن أبي عمران قوله: «لو كان علم الكلام طيلسانا ما تطيلس به إلا أبو طاهر البغدادي»[1].

ومن تلاميذ البغدادي من طلبة الأندلس المغاربة أبو محمد عبد الله الأصيلي (ت.392هـ)[2]، الذي عده الكثير من الباحثين من أوائل أشاعرة الأندلس والمغرب، وأبو بكر القبري وهو من علماء الأندلس في علم العقيدة[3]، ذكر القاضي عياض أن «له في العقائد تواليف كثيرة مفيدة وشرح رسالة شيخه أبي محمد بن أبي زيد»[4].

ومن تلاميذ القابسي الإفريقيين الذين تفوقوا في الجدل أبو علي بن خلدون (ت.407هـ)[5]، «وكان يشتد على المبتدعين والروافض ويغري بهم حتى ذاقوا به ذرعا»[6] فقتلوه[7].

ومع ذلك فإن أبرز علم من أعلام المغرب وإفريقية لفترة الاعتقاد الفردي يبقى هو أبو عمران الفاسي الغفجومي (ت.430هـ)[8]، الذي تعمق في علمي الأصول

---

(1) ابن عساكر - تبيين كذب المفتري، ص: 121، مع أن ابن عساكر وهم فادعى تلمذة ابن سحنون وابن الحداد السلفيين للبغدادي، وقد علمنا أنهما توفيا في تاريخ سابق جدا لفترة تواجد البغدادي بالقيروان، فكيف تسنى لهما لقاؤه ؟؟!!

(2) ترجم له بتوسع الحميدي - الجذوة، ص: 225، وكنون - الأصيلي (ضمن سلسلة مشاهير المغرب: 36، ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت (د-ت)، ص: 5 وما بعدها.

(3) المدارك: 7/ 188-189.

(4) ن، م: نفس الصفحة.

(5) انظر: ابن منصور - أعلام المغرب العربي: 2/ 69-70.

(6) ن، م: نفس الصفحة.

(7) انظر عنه أيضا: مخلوف - شجرة النور: 1/ 105.

(8) عن ترجمته انظر: التادلي - التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط: مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء 1984، ص: 87-88، وابن القاضي - الجذوة: 1/ 344، وعبد القادر زمامة - أبو عمران الغفجومي أول مفكر في تأسيس دولة المرابطين، مجلة البينة، س: 1، ع: 3، محرم 1382/ =

والكلام ـ الأشعري ـ حتى صار أحد رموزهما الكبار بالغرب الإسلامي، وأنشأ بالقيروان مدرسة مالكية الفقه وأشعرية العقيدة وقفت في وجه المد الشيعي وأسهمت بفعالية في القضاء على دولة العبيديين. وإن من أهم إنجازات هذه المدرسة إسهامها الواضح في التخطيط لقيام دولة المرابطين في المغرب الأقصى وترسيخها للإديولوجية التي سارت عليها الدولة في الاعتماد على الاختيارات المالكية من خلال تلاميذ أبي عمران الذين أرسلهم لتعليم الملثمين وتوجيههم.

لقد ذهب النجار إلى الحكم بأن «القيروان بدأت على يد أبي عمران الفاسي تشع بالأشعرية على إفريقية والمغرب والأندلس سواء بصفة مباشرة أو بواسطة تلاميذه»[1]، وبالفعل فقد استطاعت مدرسته القيروانية أن تخرج علماء كبارا ومفكرين جددا كعتيق السوسي وأبي القاسم السيوري (ت.486هـ/ 1093م) وغيرهما من النجباء الذين روجوا للفكر الأشعري بالمغرب والأندلس .

ومن أبرز من تخرج من مدرسة أبي عمران الفاسي ـ إلى جانب هؤلاء ـ العالم المغربي الآخر عبد الجليل بن أبي بكر الربعي المعروف بـ"الدباج" وبـ"ابن الصابوني" المكنى أبا القاسم (كان حيا سنة 478هـ)، فقد روى الديباجي عن الفاسي وعن الأذري وقرأ على أبي بكر الباقلاني وصحبه وتلقى عنه علوما منها علم الكلام الأشعري، فتقدم في العلم وصار من العارفين بالأصلين، وألف في العقائد «رسالة في الاعتقاد»[2]. وقد درس بفاس وقلعة حماد وقرأ عليه بها غير واحد من نجبائها منهم أبو عيسى بن الملجوم الفاسي.

ومن أشاعرة الأندلس لهذه الفترة كذلك أبو محمد عبد الله النحوي (ت.430هـ)،

= يونيه 1962، ص: 67 وما بعدها، ومحمد الفاسي - أبو عمران الفاسي والعلاقات العلمية بين المغرب والأندلس، مجلة المناهل، ع: 17، سنة: 7، جمادى الأولى 1400هـ/ مارس 1980م، ص: 152 وما بعدها.

(1) فصول في الفكر الإسلامي، ص: 28، وراجع أيضا روجي إدريس - الدولة الصنهاجية: 2/ 318.

(2) ابن القاضي - الجذوة: 1/ 387.

وكان من أهل الكلام متحققا به[1]. وممن عرف بالبحث في العقيدة بالأندلس أبو أحمد عبد الرحمن بن الحوات (ت.450هـ)، «كان إماما مختارا يتكلم في الاعتقادات بالحجة...، وله تواليف فيها»[2].

ومن الأشاعرة الأندلسيين الذين يصنفون ضمن المرحلة الجوينية عبد الله محمد بن سعيد (ت.بعد 456هـ)، الميورقي، من الذين رحلوا إلى المشرق، صحبة عبد الحق الصقلي ودرسا على إمام الحرمين بمكة وسمعا منه مؤلفاته وصدر ابن سعيد إلى ميورقة حيث قعد لتدريس الفقه والأصلين[3].

ومن علماء إفريقية الذين عرفوا بميولاتهم الأشعرية خلال هذه الفترة أيضا تلميذ أبي عمران الفاسي، أبو محمد عبد الحميد بن محمد المعروف بابن الصائغ (ت.486هـ)، وقد اتصل به بالمهدية أحد رموز الأشعرية الكبار في إفريقية محمد بن علي المازري (ت.536هـ) حيث درس عليه وأخذ عنه ميراث أبي عمران من العلم الأشعري[4].

مرحلة التأليف والتأصيل على عهد المرابطين:

أطلقت على هذه المرحلة التطورية من تاريخ الفكر الأشعري المغربي مرحلة التأليف والتأصيل باعتبار ما وصل إلينا منها من مؤلفات علمائها، وما احتفظت لنا به المكتبات من إنتاجاتها العقدية، ولا أقصد من هذه التسمية القول بأن التأليف على طريقة الأشاعرة في الفكر العقدي المغربي لم يطرأ إلا في هذه الفترة، كلا ـ لأن التأليف في ذلك كما قد توضح لنا من قبل وقع الشروع فيه منذ المرحلة السالفة ـ[5]، وإنما سميناها

---

(1) الصلة: 1/ 255.

(2) الجذوة، ص: 239.

(3) ابن الأبار – التكملة: 1/ 126.

(4) راجع: النجار – الفصول، ص: 29.

(5) ومن هنا فإن ما علق به بنيونس على التقسيم الذي اخترناه في رسالتنا للدبلوم يكون غير ذي موضوع، لأنه اعتبر هذه المرحلة الجديدة في الفكر الأشعري تبتدئ مع الديباجي باعتباره ـ كما اعتقاده ـ أول من ألف تأليفا مستقلا في الفكر الأشعري من المغاربة، وهذا الاعتراض غير وجيه لأن الديباجي سبق في ذلك بأعلام آخرين ذكرناهم فيما تقدم. راجع: بنيونس – الفكر العقدي في الغرب الإسلامي، ص: 66.

كذلك لأن هذه المرحلة تميزت بظهور أعلام كبار قاموا بتأسيس حقيقي للمدرسة الأشعرية ببلاد المغرب، وقد تجلى تأسيسهم في مظاهر واضحة منها إعلانهم الصريح عن الهوية المذهبية التي كانوا يصدرون عنها، ومنها اشتهار مؤلفاتهم بل وبقاء بعضها إلى الآن.

أول أعلام هذه المرحلة المتفق على انتمائه الأشعري هو أبو الوليد الباجي (ت.474هـ)[1]، خلف مؤلفات في العقيدة والجدل والأصول أهمها: «كتاب التسديد في معرفة طرق التوحيد»، و«كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول»، و«كتاب الإشارة في الأصول» و«كتاب الحدود» و«كتاب تفسير المنهاج في ترتيب طرق الحجاج» وغيرها[2].

ومن أشاعرة المغرب الذين بزغ نجمهم بعد الباجي أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي (ت.489هـ)[3]، كانت له تآليف في العقيدة حسان[4]. وقد خدم هذا العالم الأشعري في بلاط وحاشية أبي بكر بن عمر المرابطي، وهو أستاذ أبي الحجاج الضرير أحد أعمدة الفكر الأشعري بالمغرب بعد ذلك، صاحب المنظومة العقدية المشهورة بأرجوزة الضرير المسماة بـ«التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد»[5] ـ وهي من أهم ما وصل إلينا من تراث الأشاعرة المغاربة لهذه الفترة، وهي في حقيقتها نظم لكتاب «الإرشاد» للجويني ـ على الفرق الموجود بينهما ـ، وقد عرفت انتشارا وعناية كبيرين في بلاد المغرب.

---

(1) عن سيرته انظر: عياض - ترتيب المدارك: 8/ 117، وابن بشكوال - الصلة: 1/ 199-201 وغيرهما.

(2) ن، م: 8/ 124-125.

(3) انظر: ابن بشكوال - الصلة: 2/ 544، وابن عبد الملك - الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، م: 1، ق: 5، ط: دار الثقافة، بيروت (د-ت)، وأبو العباس التعارجي - الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام: 4/ 12.

(4) ابن بشكوال - الصلة: 2/ 547، والتعارجي - م، س.

(5) قام بعضهم بتحقيقها في كلية الآداب بالرباط سنة 94-95.

وعلى نهج الباجي والمرادي سار مجموعة من الأشاعرة، منهم موسى بن عبد الملك ابن الحسين بن علي (ت.486هـ)[1]. والمتكلم الضليع أبو محمد عبد الغالب السالمي (ت.516هـ)، «كتب هو وأبو الحجاج الضرير في اختصار "الهداية والشامل"»[2]، وقد لقن علم الكلام الأشعري للسبتيين ثم انتقل إلى مراكش واستمر معلما بها إلى أن وافاه أجله.

ومما يستوقفنا من مؤلفات عقدية في هذه الفترة عقيدة أشعرية مهمة كانت رائجة في الأوساط العلمية ـ حتى على أيام المرابطين السلفيين ـ تلك هي عقيدة أبي الطيب سعيد بن أحمد بن سعيد الإسفاقسي (ت.501هـ/ 1107م)[3]. فإذا كانت جل المؤلفات العقدية التي أشرنا إليها فيما تقدم ـ سواء في الفترة الأولى أو في الفترة الحالية من تطور الفكر الأشعري بالمغرب ـ قد ضاعت باستثناء عقيدة المرادي ومختصر اليابوري وتسديد الربعي، فإن الأقدار شاءت أن تحتفظ لنا بقسم من عقيدة السفاقسي المسماة «العقيدة السنية» أو «عقيدة الصالحين»، أو «العقيدة السفاقسية».

نعم لقد عثرنا على الجزء الثاني من شرح هذه العقيدة من عمل القطب الصنهاجي، المسمى: «مشارق المهتدين في شرح عقيدة الصالحين»[4]. ومن خلال ما تضمنه الشرح من نصوص للعقيدة الأصلية المشروحة نستطيع الجزم بالتزام السفاقسي مذهب الأشعري وكتابته على أساسه.

---

(1) الصلة: 2/ 613، وصلة الصلة، تح: ليفي بروفنصال، ط: المطبعة الاقتصادية، الرباط 1973، ق: 3، ص: 57.

(2) الغنية، ص: 169.

(3) ترجم له عياض في الغنية، ص: 210، وقال: «اجتاز ببلدنا وسكن أغمات، كان من المحققين بالفقه والكلام، تفقه بأبي الحسن اللخمي وطبقته، وبعد صيته عند السلطان ...فلم يزده ذلك إلا خيرا وانقباضا وتواضعا»، نفسه.

(4) توجد منه نسخة بمكتبة محمد احنانة الخاصة.

ومن أعلام الفكر الأشعري الذين عاشوا في هذه الفترة أيضا نذكر عبد الله بن السيد البطليوسي أبا محمد الفيلسوف (ت.521هـ)، فرغم ميولاته الفلسفية وانكبابه على العلوم القديمة، إلا أنه كان من القائلين بالتأويل على طريقة الأشاعرة.

ومنهم أيضا ابن برجان الإشبيلي (ت.530هـ) الذي كان من المحققين في علم الكلام وألف «شرح أسماء الله الحسنى»[1]، وهشام بن أحمد بن هشام الهلالي (ت.530هـ)، تلميذ الباجي الذي كان يناظر في أصول الدين[2] وغيرهما.

وإذا ولينا وجوهنا نحو إفريقية نجد علما آخر من أعلام فترة الضرير ـ لم يكن أقل حظا منه في تناول مباحث العقيدة الأشعرية ـ ذلك هو أبو عبد الله المازري (ت.536هـ)[3]، الذي اعتبره النجار «ممثلا لمرحلة ظهرت فيها بوادر واضحة لنضج الأشعرية وعطائها بإفريقية، فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم وبانت في آرائه عمق مقولات الأشعرية في فهم العقيدة»[4].

ورغم أننا لا نشاطر النجار في اعتبار المازري رأس أعلام فترة التأليف وبداية النضج ـ لكوننا نعتبره خاتمة هذه الفترة كما يظهر من منهجنا وترتيبنا ـ، إلا أننا لا يسعنا إلا الاعتراف بتقدم المازري على أعلام إفريقية في تأسيس مرحلة متطورة للفكر الأشعري بها، أما في المغرب الأقصى والأندلس فلا ينسحب حكم النجار السابق عليهما، لأنهما سيصيران بعد فترة الاعتقاد الأولى مركزي قوة وإشعاع الفكر الأشعري بالمنطقة.

وقبل أن نصل إلى خاتمة هذا البحث الساعي إلى إثبات رواج فكر الأشاعرة بالمغرب خلال فترة حكم المرابطين وقبل الترسيم الموحدي للمذهب لا بد من

---

(1) ابن الأبار – التكملة: 2 45 وابن الزبير – صلة الصلة/ ص: 31.

(2) ابن فرحون – الديباج، ص: 348.

(3) عن سيرته انظر: ابن فرحون – الديباج، ص: 279، وابن خلكان – وفيات الأعيان: 4/ 685، ومخلوف – شجرة النور: 1/ 127، ومحمد العابد الفاسي – فهرس مخطوطات القرويين، تـق وتـر محمد الفاسي الفهري، ط: 1 دار الكتاب، البيضاء 1979: 1/ 159).

(4) فصول في الفكر الإسلامي، ص: 29.

الوقوف ـ باختصار شديد ـ مع شخصيات أسدت للمذهب الأشعري خدمات جليلة وكبيرة في هذه البلاد ورفعت رايته وسط رايات الفقهاء والمحدثين بالأندلس والمغرب، من هذه الشخصيات أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت.537هـ) تلميذ المرادي[1]، له مؤلفات مهمة منها: «النكت والأمالي في الرد على الغزالي»، و«رسالة البيان في حقيقة الإيمان» و«الرد على أبي الوليد بن رشد في مسألة الاستواء»[2]. ومنهم علي ابن أحمد بن الحسن المعروف بالحرالي (ت.537هـ/ 1142م) المحدث الصوفي المتكلم على طريقة الأشاعرة[3]. ومنهم أبو جعفر محمد بن حكيم بن محمد بن أحمد بن باق (ت.538هـ) الذي ألف «عقيدة موجزة جيدة في الكلام الأشعري»[4]، وكان قاضيا بفاس ثم توفي بتلمسان[5]. والقاضي عياض السبتي (ت.544هـ) صاحب كتاب «الإعلام بحدود قواعد الإسلام» و«الشفا» و«المعلم» وكلها مؤلفات بنفس أشعري.

ومن أهل الأندلس لهذه الفترة أشعري آخر هو المفسر الكبير أبو محمد بن عطية الغرناطي (ت.541هـ) الذي كان أشعري العقيدة واضحا في مذهبه كما تؤكد ذلك آراؤه في تفسيره الشهير «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»[6].

بعد ابن عطية سنجد أنفسنا في مواجهة أحد أبرز أشاعرة المغرب في جميع العصور، ذلك هو العالم والفقيه الكبير ابن العربي المعافري (ت.543هـ)، الذي لا يجادل أحد في رسوخ قدمه في الفكر الأشعري ولا ينازع أحد في تقدمه وتصدره لكرسي العالمية فيه. وقد قام عمار طالبي بدراسة فكر هذا الأندلسي وحقق كتابه «العواصم من القواصم» كما قام عبد الله التوراتي بتحقيق بعض كتبه العقدية المثبتة جميعها أن الرجل لم يكن

---

(1) الديباج، ص: 313.

(2) انظر: م، س،: نفس الصفحة، وابن الأبار - التكملة: 1/ 173.

(3) التنبكتي - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1989،، ص: 318.

(4) ابن الأبار - التكملة: 1/ 441، وابن القاضي - الجذوة: 2/ 255.

(5) انظر: الكتاني - سلوة الأنفاس: 3/ 265.

(6) انظر: ط: وزارة الأوقاف المغربية سنة 1975، بتحقيق المجلس العلمي بفاس.

أشعريا فقط، ولكنه كان مفكرا مجتهدا داخل المدرسة. فللرجل منهج متفرد وطريقة خاصة في معالجة القضايا الكلامية داخل الدائرة الأشعرية... هذا المنهج وتلك الطريقة جعلا بعض الناس يتشكك في أشعرية ابن العربي وينسبه إلى مذاهب أخرى مغايرة[1]. والحال أن بعض الشيعة الميالين إلى الاعتزال سأله وهو في المشرق قائلا: «قد علمت بالسماع المتواتر أنك أشعري؟ فرد عليه ابن العربي قائلا: هذان وهمان: أحدهما أن المتواتر لا يوجب عندك شيئا، وهو مذهب الإمامية، والثاني: أنك إذا سمعت أني أشعري كيف حكمت بأني مقلد له في جميع أقواله، وهل أنا إلا ناظر من النظار أدين بالاختيار وأتصرف في الأصول بمقتضى الدليل»[2].

لقد تميز ابن العربي داخل المدرسة الأشعرية المغربية بأمرين أساسين: أولهما أنه أدخل إلى الأندلس والمغرب جل مؤلفات الجويني والغزالي[3]، وثانيهما، تأليفه الكتب المتعددة في العقيدة والتي من أهمها: «الأمد الأقصى في أسماء الله الحسنى» و«العقيدة» و«كتاب المقسط في شرح المتوسط» و«قانون التأويل» و«الوصول إلى معرفة الأصول» و«الأفعال» وغيرها[4].

وعموما فإن مرحلة التأليف والتأصيل للفكر الأشعري المغربي على عهد المرابطين كانت مرحلة مهمة وحاسمة في نشر وترويج المذهب على المستوى العلمي الخاص، فقد توسع الاطلاع على الفكر الأشعري بحكم أنه صار يدرس في جهات المغرب من خلال الحلقات العلمية التي كان يشرف عليها العلماء الذين سردنا بعض أسمائهم في هذا البحث، وصار التمكن من هذا الفكر من علامات مسايرة التطور الفكري والعقدي العام الذي شهده العالم الإسلامي.

---

(1) عن آرائه وسيرته بتفصيل ارجع إلى: عمار طالبي - آراء ابن العربي الكلامية، ط: الشركة الوطنية، الجزائر 1974، الجزء الأول.

(2) العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي (ضمن آراء ابن العربي الكلامية): 2/ 73.

(3) عياض - المدارك: 1/ 52.

(4) انظر: طالبي - آراء ابن العربي: 1/ 52 ن والزركلي - الأعلام: 6/ 230، واحنانة - تطور المذهب الأشعري، ص: 64.

ومن مميزات هذه الفترة المرابطية انتشار التأليف في المذهب الأشعري إما جمعا لقضاياه واختصارا لها (كما فعل أصحاب العقائد المذكورة سالفا)، أو نظما لبعض المؤلفات أو لمبادئ العقيدة (كما فعل الضرير)، أو تأليفا مستقلا فيه مناقشة القديم وتقديم آراء وطرق جديدة في المعالجة (كما فعل المرادي واليابري والباجي والمازري وابن العربي) وبذلك استطاع هؤلاء المفكرون الجدد أن يعرضوا مذهبهم بصورة أكثر إثارة استجلبوا بها بقية العلماء وضموهم إلى صفوفهم في نصرة المذهب وكسب الدعاة الجدد .

ومن هنا يكون من غير العلمي ولا الموضوعي إنكار دور المرابطين ونشاطهم في دعم انتشار المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي كله، فالمعطيات السابقة تؤكد في مجموعها أن المذهب راج وعُرف وبُحث في المغرب منذ البداية وأن الفترة المرابطية كانت فترة رواج للأشعرية وعصرا لبداية تأسيس المدرسة الأشعرية بدون نقاش...

المصادر والمراجع

- ✓ ابن الأبار – التكملة لكتاب الصلة – مدريد: 1885.
- ✓ الأهواني أحمد فؤاد – التربية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة: 2002.
- ✓ بنيونس – الفكر العقدي في الغرب الإسلامي، أطروحة مرقونة بكلية الآداب بالرباط.
- ✓ التادلي أبو يعقوب المعروف بابن الزيات – التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط: مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء: 1984.
- ✓ التنبكتي أبو العباس أحمد بابا – نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1989.
- ✓ التعارجي أبو العباس- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعمال، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط: المطبعة الملكية – الرباط:1976.
- ✓ ابن حمدة عبد المجيد – المدارس الكلامية بإفريقية الى ظهور الأشعرية، مطبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت/ تونس: 1406/ 1986.
- ✓ احنانة يوسف – تطور المذهب الأشعري- ط: وزارة الأوقاف المغربية، الرباط: 2003.
- ✓ الخشني – طبقات علماء إفريقية، نشر ابن أبي شنب، الجزائر: 1914م.
- ✓ ابن خلكان – وفيات الأعيان – تح: إحسان عباس- ط: دار صادر للطباعة – بيروت: 1968-1972.
- ✓ روجي هادي إدريس – الدولة الصنهاجية – تر: حمادي الساحلي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1992.
- ✓ ابن الزبير- صلة الصلة ، تح: ليفي بروفنصال، ط: المطبعة الاقتصادية، الرباط: 1973.
- ✓ السكوني أبو علي – عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس: 1976.

- صبحي أحمد محمود - في علم الكلام - ط: 5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت: 1985.
- طالبي عمار - آراء ابن العربي الكلامية، ط: الشركة الوطنية، الجزائر 1974.
- ابن عساكر - تبيين كذب المفتري - تقديم: زاهد الكوثري - ط: دار الكتاب العربي، بيروت: 1991.
- ابن عطية الأندلسي - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - ط: وزارة الأوقاف المغربية سنة 1975، بتحقيق المجلس العلمي بفاس.
- النجار عبد المجيد - فصول في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1992.
- عياض القاضي - الغنية، تح: ماهر زهير جرار، ط: دار الغرب الاسلامي، بيروت: 1982.
- عياض القاضي - ترتيب المدارك، تح: ابن تاويت، ط: وزارة الاوقاف مطبعة فضالة، المحمدية: 1982.
- الفاسي محمد العابد - فهرس مخطوطات القرويين، تق وتر: محمد الفاسي الفهري، ط: 1 دار الكتاب، البيضاء: 1979.
- ابن فرحون - الديباج المذهب في أعيان المذهب، ط: مطبعة السعادة، القاهرة: 1329هـ (بهامش نيل الابتهاج).
- ابن القاضي - جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ط: دار المنصور- الرباط: 1973.
- الكتاني محمد بن جعفر - سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء مدينة فاس، طبع على الحجر في فاس: 1316هـ.
- كنون عبد الله - سلسلة مشاهير المغرب: 36، ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت (د-ت).

- كنون عبد الله - النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط: 2 مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة (د-ت).
- مخلوف محمد - شجرة النور الزكية، ط: دار الكتاب العربي - بيروت: 1349هـ.
- المراكشي أبو عبد الله - الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، م: 1، ق: 5، ط: دار الثقافة، بيروت (د-ت).
- المقريزي - الخطط، ط: دار الكتاب اللبنانية (د-ت).
- ابن منصور عبد الوهاب - أعلام المغرب العربي، ط: المطبعة الملكية، الرباط: 1979.

مداخـلات الندوة

حضور الأشعرية في العصر المرابطي

-الأسباب والمبررات-

د. عبد المجيد الصغيّر

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية/الرباط

مقدمة

لقد بات معروفا اليوم كم صاحب الحديث عن الحالة الفكرية على العهد المرابطي من أحكام مسبقة وتأويلات إسقاطية، خليق بالباحث المعاصر، أن يشك في مصداقيتها وعموم أحكامها وذلك لعدة اعتبارات؛ لعل من أهمها أن تلك الأحكام السلبية مؤسسة إما على مصادر قديمة ذات طابع سياسي إيديولوجي، حاولت التأريخ للحالة الفكرية والاجتماعية في العصر المرابطي من وجهة نظر سياسية أو مذهبية متحيزة، كما يتمثل ذلك في أعمال المهدي بن تومرت وعبد الواحد المراكشي... أو مراجع إيديولوجية حديثة استشراقية كما يمثلها بوضوح المستشرق المعروف دوزي؛ أو كذلك مواقف علمانية معاصرة اتكأت على هذه المراجع الأخيرة واتخذت من تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي وسيلة "للنضال" ضد خصوم حاضرين أكثر مما هو مجال للبحث العلمي الموضوعي...

1. ولعل الواجب يقتضي منا تجاوز كل تلك المواقف الإيديولوجية ومراجعة العديد من الأحكام المتسرعة حول دولة المرابطين.. إلا أن هناك سببا آخر من شأنه أن يشجعنا على تلك المراجعة المطلوبة، ومفاد هذا السبب أننا كنا منذ سنوات عديدة نشكو من قلة بضاعتنا المعرفية بخصوص حالة الإنتاج الفكري في العصر المرابطي... إلا أن هذا العائق المعرفي بات اليوم، فيما يبدو متجاوزا، اعتبارا لذلك المجهود الكبير الذي بذله ولازال يبذله "مركز أبي الحسن الأشعري" بتطوان؛ هذا المركز الذي استطاع طاقمه بإشراف الدكتور جمال علال البختي أن يشمر عن ساعد الجد ويفك الطوق عن تراث كلام أشعري غزير يرجع إلى ما قبل وأثناء الفترة المرابطية بسائر بلاد الغرب الإسلامي؛ حتى صرنا اليوم، بفضل أعمال هذا المركز، نتوفر على نصوص، وشهادات قاطعة على ذلك الحضور الكلامي الأشعري تدحض كل تلك الأحكام المرسلة غالبا والتأويلات الإسقاطية أحيانا حول عقم العطاء الفكري في العصر المرابطي.

وإنه لأمر يدعو للإعجاب أن يتولى مركز صغير في حجمه، مقتصد في ميزانية تسييره، مهمة رفع الضيم عن فترة من تاريخنا الفكري، فينجح في ذلك أيما نجاح؛ في الوقت الذي ينبغي أن تتولى النهوض بهذه المهمة جامعة بل جامعات المغرب قاطبة...! لذا أعتقد أن الأعمال التي أنجزها مركز أبي الحسن الأشعري لحد الآن جدير أن تصبح بالنسبة للباحثين المغاربة مادة علمية غنية، وشواهد دالة، تسمح من الآن بإعادة النظر في بنية الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي من حيث أسباب الظهور ومن حيث الخصوصية والتجديد. وبذلك يتم "سد الثغرات المعرفية" التي يشكو منها تاريخ الفكر في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي... وعسى أن يضطلع يوما مركز أبي الحسن الأشعري بمهمة تحرير تاريخ نقدي شامل للفكر العقدي في الغرب الإسلامي، اعتمادا على ما توفرت له من نصوص تأسيسية وتراكمت لديه من شواهد حول تاريخ علم الكلام منتزعة من مظان متعددة، من قبيل كتب التراجم والأعلام والطبقات والمناقب... على غرار ما قام به الجيل الذي سبقنا بخصوص تاريخ الفكر الإسلامي بالمشرق، خصوصا مدرسة مصطفى عبد الرازق بمصر..

وأود أن أوضح هنا ماذا يعني طرح مشروع لتاريخ الفكر الأشعري أو الكلامي عموما في رحاب الجامعة وداخل أروقتها أو في مراكز علمية بحثية؟ ليس هنالك شك أننا في مثل هذا المقام إنما نتدارس تاريخ "اجتهادات" فكرية والوقوف على كيفية تلقيها لمعطيات الوحي العقدية؛ فالهدف الذي يحدونا إذا ليس هو تلقين تلك الأصول العقدية المشتركة، إذ مع "الاجتهاد" تحضر إمكانية "الاختلاف"، وتبقى هناك دائما فسحة لإعادة النظر... وعليه فالمراكز البحثية، رسمية كانت أم غير رسمية، هي مراكز علمية تسعى بالأساس إلى طلب الحقيقة، وتعمل في نفس الآن على تفسير أسباب الاختلاف..

2. أود أن أستسمح القارئ الكريم بمحاولة تقريب دلالة ذلك الحضور للفكر الأشعري في الغرب الإسلامي على العهد المرابطين، وذلك عبر اللجوء إلى نوع من

المقارنة بين تاريخنا الماضي وتاريخنا المعاصر، رغم إدراكنا أن التاريخ كما قيل لا يكرر نفسه! ومع ذلك فالتقريب قد يكون أنجع وسيلة للفهم في هذا الباب، فهل يمكن فهم ظهور الأشعرية بين زمانين، زمن القرن الخامس الهجري وزمن القرن الخامس عشر الذي نحياه اليوم؟

أ- ذلك أن دولة الخلافة العباسية "السنية" عانت كثيرا من تغول الاستبداد السياسي السلطاني، الشيعي البويهي، منذ القرن الرابع إلى أن ظهر السلاجقة كقوة عسكرية بديلة معارضة؛ ورغم كونها، هي الأخرى، قد ظهرت كقوة مستبدة حجرت على الخليفة وشهدت صراعات داخلية، إلا أنها خلافا للبويهيين، أبدت رضاها "بأهل السنة" وأضحت قوة يعول عليها في دفع ذلك التغول الشيعي وفي دحر الخطر الخارجي. فالشيعة كانوا قد فعلوا الأفاعيل في شرق الخلافة العباسية ومركزها، أما في الغرب الإسلامي وانطلاقا من إفريقية ثم مصر، فقد صار الشيعة العبيديون الفاطميون يمثلون مصدر إثارة للفتن والقلاقل داخل العالم الإسلامي، ومركزا لتخريج فلول من الانتحاريين المتمرسين على الاغتيالات لرموز أهل السنة من السياسيين ورجال العلم على السواء. ويكفي الوقوف على أعمال فرقة الحشاشين، بقيادة الحسن الصباح والذي ذهب ضحيتها كبار رجال السياسة، كنظام الملك، وكبار العلماء، كالكيّا الهراسي زميل وصديق الغزالي.. وقد صارت الشيعة الإسماعيلية بمصر تهدد باحتلال الحجاز والحرمين!

في هذا الجو نفهم ردود أفعال أهل السنة على المستوى الفكري ابتداء من إنشاء "المدرسة النظامية" وانخراط الإمام الجويني في مشروع نظام الملك، ثم ردود أفعال قوية التي أبداها الإمام الغزالي ضد ذلك التيار الشيعي الكاسح، سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الفكري، وذلك ما تعكسه بوضوح العديد من أعماله كـ"فضائح الباطنية" و"القسطاس المستقيم" و"فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة".. وبذلك لجأت دولة الخلافة السنية بالمشرق إلى السلاجقة كقوة عسكرية،

وإلى علماء السنة، خاصة منهم الشوافع، كقوة فكرية لمواجهة خطر فكري وسياسي في نفس الآن، وهو خطر التشيع الإسماعيلي قبل غيره.. ويكفي أن ندرك مقدار ما كان يمثله هذا الخطر لدى علماء العصر في القرن الخامس الهجري أن الغزالي قد سود صفحات وحرر كتبا كاملة أوقفها على نقد التيار الشيعي ولم يكتب كلمة واحدة عن خطر الصليبيين الجاثمين في وقته على المسجد الأقصى! ومهما يكن من تعليل لهذا الإغفال، فإن ذلك دال على ما كان يستشعره مفكرو السنة من خطر تجاه الاستفزاز الشيعي المتكرر...

ب- في نفس هذا الوقت نعرف كيف حاول المرابطون في الجناح الغربي من العالم الإسلامي الانخراط في إعادة الوحدة إلى العالم الإسلامي، وقد دل على ذلك رفضهم أن يتحلوا بألقاب الخلافة واكتفوا باعتبار أنفسهم "أمراء" يسعون إلى الانخراط في وحدة العالم الإسلامي ويساهمون هم أيضا في دحر بقايا خوارج برغواطة في "تامسنة" وفلول الشيعة البجلية بالسوس... وقد دلت بعثة القاضي أبي بكر بن العربي صحبة والده إلى الخليفة العباسي على ذلك الاستعداد في الانخراط في تأسيس وحدة العالم الإسلامي ضد الأخطار الداخلية والخارجية... كل هذا في الوقت الذي كانت فيه فلول الصليبيين قد توغلت في عمق الجسم الإسلامي، في الأناضول وفي الشام، وخاصة في فلسطين والقدس، وأنشِئت "مستعمرات صليبية" هناك؛ وفي ذات الفترة بدأ زحف صليبي آخر من جهة الغرب الإسلامي شمال الأندلس على عهد ملوك الطوائف الذين صاروا بالفعل "طوائف" متناحرة بسببهم يتم طحن الجمهور العريض من المسلمين ويحكم الخناق عليه من كل جهة.

ج- تلك هي ظرفية القرن الخامس التي عجلت في رأينا بظهور ردود فعل تنتصر "للجماعة المسلمة"، وتعمل جاهدة لإنقاذها من الخطر الأكبر المحدق بها، خطر الفناء تحت سيوف الغزاة الخارجيين والطغاة الداخليين، وذلك عبر قيام مفكرين وفقهاء صاروا يُنظّرون "لفقه الأولويات" ولا يلتفتون للحاجيات ولا يبالون بالأولى

بالكماليات، في زمن الغزو الممتد والمحن المتواصلة، ويبحثون عما يلم شتات المسلمين ويقف في وجه الخطر الأكبر، خطر الفناء الذي تتابعت أسبابه منذ الحروب الصليبية إلى غزو المغول والتتار الكاسح..

لذا اقتضى "فقه الأولويات" منذ أواخر القرن الخامس تحقيق هدفين مستعجلين، درء خطر الفناء العسكري، وإرجاع الوحدة العقدية المشتركة لجمهور المسلمين قادرة على مواجهة تلك المخاطر. وهذا ما يفسر في نظرنا طغيان الاهتمام بالجانب العقدي وبمعيته الاعتناء بالجانب الأخلاقي والأحوال الشخصية عند فقهاء العصر، مقابل ضعف عنايتهم أو قلة الانشغال بالتنظير للشروط الشرعية الواجب مراعاتها في الفعل السياسي داخل المجتمع الإسلامي. ونعتقد أن هذه الأوضاع الخطيرة والأحوال الدقيقة هي التي عملت على مزيد من الانتشار للفكر الأشعري بالمشرق الإسلامي، بعد أن كانت السيادة قبل ذلك للحنابلة، منذ فتنة "خلق القرآن"؛ لقد ازدهر الفكر الأشعري وانتشر بعد أن نجح أقطابه في مرحلة "النضج المذهبي" في وضع الأسس الكبرى الكفيلة بالاستجابة إلى متطلبات ذلك العصر، خاصة منها التأسيس لوحدة عقدية قادرة على مواجهة المخاطر الدقيقة التي رأوها بأم العين تنوخ بكلكلها على جسم الأمة المنهك... ولقد كان لاندحار الصليبيين من جهة والقضاء على العبيديين الإسماعيلية من جهة أخرى حافزا للعمل من جديد على إنشاء بديل يمنع من تكرار ما حدث، وكانت إحدى صور هذا البديل الالتفاف حول "السنة النبوية"، وأصول الإسلام وإعلان الوفاء لذلك/ وذلك ما اضطلع به الفكر الأشعري بالمشرق في مرحلة نضجه مع الإسفراييني والجويني والقشيري والغزالي وأضرابهم..

هذا وسوف يعتبر اندحار الصليبيين على يد صلاح الدين الأيوبي وقضاؤه على الفاطميين رافدا سياسيا لدى التوجه السني الجديد الذي قاده كبار الأشاعرة، تماما كما اعتبر انتصار الموحدين في الغرب الإسلامي في "معركة الأرك" بالأندلس، بعد انتصار المرابطين قبل ذلك في معركة الزلاقة، فتحا عسكريا وسياسيا رافقه إصلاح فكري اتخذ

من الرجوع إلى أصول الإسلام وإلى السنة شعارا جديدا أصبح عنوان هذه المرحلة الجديدة، وقد تفرد الأشاعرة أكثر من غيرهم بالانخراط في موجة الإصلاح الجديد.

د. من ثم يحق لنا أن نعتبر القاضي أبا بكر بن العربي شاهدا على العصر وعلى هذه الفترة الجديدة التي بدأت خلال القرن الخامس وشملت مشرق العالم الإسلامي ومغربه على حد السواء، وقد سبق أن اعتبرنا مواقفه النقدية القوية من "الباطنية" نابعا من تجربته الشخصية وملاحظاته سواء تجاه التسلل الشيعي البجلي القديم في الجنوب المغربي أو تجاه الحضور العبيدي الشيعي في مصر خاصة وفي بلاد المشرق عامة... فهو في متابعاته النقدية تلك ضد هذا التيار لم يكن مجرد مقلد تابع للإمام الغزالي في مواقفه المعروفة من الباطنية، لذا وجب اعتبار ابن العربي نموذجا دالا على مدى التواصل الدائم الذي كان قائما بين المغرب والمشرق، حيث كان كبار أعلام الغرب الإسلامي على وعي تام بما صار يعتبر في المشرق تيارا إصلاحيا جديدا، تمثل خاصة في أعمال الجويني والغزالي وأضرابهما. وعليه فإن الرحلة لم تنقطع بين الأندلس والمغرب وبين المشرق؛ وقد كان بذلك كافيا لمد جسور التأثر والتأثير كما أثبتت ذلك بالأدلة والشواهد بعض الأعمال والدراسات التي أنجزت داخل مركز أبي الحسن الأشعري بتطوان...

3. تلك باختصار الظرفية العامة المهيمنة على القرن الخامس للهجرة والتي فرضت انتشارا للفكر الأشعري أكثر مما كان عليه من قبل؛ وما أشبهها بظرفية عصرنا الحديث أواخر القرن الخامس عشر للهجرة، بعد ألف سنة من الظرفية الأولى! ذلك أنه منذ الثورة الإيرانية سنة 1979م وما صاحبها وأعقبها من ردود أفعال ووقائع معطاة من قبيل تشتت العالم الإسلامي والصراعات الإيديولوجية المحتدمة داخل كياناته وصراع أنظمته السياسة، وكأننا نعيش عصر الطوائف من جديد! في هذا الجو الممزق اغتنم التشيع المعاصر هذا الوضع السياسي والفكري المتردي واتجه إلى إحياء عاداته القديمة؛ إحكام وسائل الدعاية المذهبية مع محاولة غزو العالم الإسلامي سياسيا وإيديولوجيا،

وفقا لاستراتيجية مدروسة ورؤية استشرافية تفتقر إليها بالمرة تلك الدول أو الكيانات التي تقول عن نفسها أنها "سنية".

وكما ووجه الفكر الأشعري عند ظهوره أول مرة بالمشرق كتيار إصلاحي من قبل حنابلة العصر، حيث امتحنوا الاسفراييني والجويني والقشيري والرازي.. يواجه الفكر الأشعري المعاصر أيضا من طرف حنابلة عصرنا والذين دأبوا على التشكيك في "سنيته" مدعين احتكارهم لنموذج السنة دون غيرهم...إلخ. ثم تأتي الأحداث الأخيرة المتلاحقة لتبرز أن كل تطرف فكري هو مرشح أن يبرز نقيضه الذي ينسفه من داخله مهما طال الزمن... ومهما تكن فائدة هذه المقارنة بين أحداث التاريخ الماضي الحاضر، فمما لا ريب فيه أن مثل هذه الظواهر الفكرية، الفلسفية والدينية، قابلة للنظر إليها من زوايا مختلفة، الأمر الذي يعني أننا بصدد التعامل مع جملة اجتهادات وفقا لوظيفتها المتوخاة منها ولمقاصدها المعلقة عليها.

إلا أن هذا التعامل مع مختلف صور ذلك الإنتاج والاجتهاد العقدي في مختلف مراحله يجب ألا يمنعنا كباحثين، خاصة داخل الحرم الجامعي أو مراكز البحث العلمي، من تقييم ذلك الإنتاج أو الاجتهاد العقدي الذي تراكم بين أيدينا إلى حد اليوم، وذلك في ضوء ما يمكن أن يستجد من مناهج وأدوات علمية مناسبة وناجعة في مجال إعادة القراءة والفهم، إذ نحن نتعامل مع إنتاجات إنسانية وتأويلات بشرية مؤطرة بظرفيات معينة، وذلك في اعتقادنا أمر قرره كبار مفكري الإسلام، فقهاء ومتكلمين وأصوليين...

4. بالعودة إلى الغرب الإسلامي وتحديدا خلال العصر المرابطي، نستطيع القول أنه في ضوء ما تراكم لدينا في السنوات الأخيرة من أعمال علمية رصينة لم يعد مقبولا الاستمرار في ترديد تلك الأحكام والتقييمات التقليدية المرسلة حول الحالة الفكرية والعلمية في العصر المرابطي، حيث يجب الابتعاد كما ألمحنا إلى ذلك عن تقييمين إيديولوجيين معروفين بهذا الصدد، أحدهما يشترك فيه كل من رجل السلطة ممثلا في

المهدي بن تومرت كخصم سياسي للمرابطين وبمعيته مؤرخ دولته عبد الواحد المراكشي، والآخر تقييم استشراقي حيث عبّر عنه المستشرق (دوزي) وقلده في ذلك أحمد أمين في موسوعته التاريخية المعروفة.. ولا شك بعد كل هذا أن العبرة ليست بالأحكام المرسلة، وإنما بما تراكم لدينا اليوم من نصوص وأعمال رائدة ومؤسسة للمفكر الأشعري قبل وأثناء العصر المرابطي، كانت إلى وقت قريب مجهولة لدينا؛ وإن مثل هذا التراكم الذي بدأت ثماره تظهر في السنوات الأخيرة، جدير أن يجعلنا نكف عن تحميل حادث إحراق "إحياء" الغزالي مثلا أكثر مما يحتمل، وألا نساير دعوى طغيان فكر "سلفي" أو متحجر وضيق في العصر المرابطي... فذلك حادث رغم ضجته المعروفة، ما كان سيوقف تيارا تجديديا فرضته ظروف موضوعية وبدأت ريحه تصل إلى الغرب الإسلامي قبل ابن تومرت نفسه مع التلميذ المباشر للباقلاني أبي عمران الفاسي، ثم مع أبي بكر المرادي الذي تجمع المصادر على دوره الريادي في التمهيد لدخول الأشعرية إلى المغرب...

وأعتقد أنه أصبح بإمكاننا اليوم أن نبرهن على هذا الطرح من خلال بعض الأعمال الرائدة في مجال الحفر عن تاريخ الفكر المغربي والتي يتحفنا بها من حين لآخر الدكتور جمال علال البختي أو عمل الدكتور عزيز أبو الشرع حول "ابن الرمامة والتيار الغزالي" في العصر المرابطي نفسه، دون أن ننسى ما أوقف عليه حياته البحاثة الدكتور عبد الله التوراتي من نشر تراث القاضي ابن العربي العاكس للحالة الفكرية في العصر المرابطي، وهو تراث دل جانبه النقدي مثلما دلت مقدمة ابن طملوس لكتابه: "المدخل" على حيوية مفكري العصر المرابطي ورغبتهم في تجديد أحوالهم العلمية وتفاعلهم مع الحركات التجديدية في القيروان وفي المشرق.

لعل في ذلك ما يجعلنا نقرر أن ثلة من أعلام العصر المرابطي قد استشعروا الحاجة الماسة إلى تجديد علوم الإسلام، فقها وأصولا وكلاما، استجابة لوضع جديد فرض نفسه، وهو أمر يعني شيئا مهما وهو أنه ليس بالضرورة لإثبات الحضور الكلامي الأشعري في العصر المرابطي أن تكون هناك مساندة أو تبنّ من طرف النظام السياسي

القائم، مثلما سيقع على العهد الموحدي، بل ليس بالضرورة أن تكون هنالك مساندة فقهية غالبة لذلك الحضور، بل ربما كانت المواجهة النقدية دليلا على الحضور والانتشار، وهذا بيّنٌ من خلال ردود الأفعال ضد إحراق كتاب الإحياء للغزالي من طرف تيار منتشر مساند للغزالي وللكلام الأشعري.. وها هو القاضي أبو بكر ابن العربي يمثل في نظرنا نموذجا دالا على ما نريد إثباته فقد أعرب عن ولائه الشديد لدولة المرابطين، في نفس الوقت الذي انتقد فيه بشدة الوضع الفقهي والحالة الفكرية العامة لدى فقهاء هذه الدولة بالأندلس والمغرب، تماما مثلما أعلن ولاءه واعتزازه بالانتساب إلى شيخه أبي حامد الغزالي في ذات الوقت الذي انتقد جوانب من فكره رأى فيها قاصمة الدهر...!

إن الخلاصة الأساس عندي أن هناك أسبابا موضوعية وأخرى ذاتية أوجبت انتشار الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي قاطبة كما بمشرقه في هذا القرن الخامس، إنها الظروف التاريخية العامة التي أشرنا إلى بعضها، بجانب النشاط الدائب الذي شهدته الرحلات العلمية الخاصة بين مغرب ومشرق العالم الإسلامي... ويكفي اليوم إلقاء نظرة سريعة إلى ذلك الإحصاء الذي أعده الدكتور مصطفى بنسباع ضمن بحثه حول تراجم العصر المرابطي والذي تقدم به في ندوة الفكر الأشعري بالمغرب (سنة 2014) كي نقف على مقدار غنى المادة الكلامية التي يمكن أن تزودنا بها كتب المناقب والطبقات في باب الحضور الكلامي في العصر المرابطي وقبله كذلك...

لكن، إذا كان في كل هذا ما يبشرنا بنجاح ما تحقق في باب تذليل صعاب البحث العلمي واستكشاف شهادات ذلك الحضور الكلامي عامة والحضور الأشعري منه خاصة، فثم مع ذلك عائق قائم في هذا السبيل يجب التنبيه عليه، ألا وهو عائق التفسير والتأويل الإيديولوجي والإسقاطي المعاصر لتلك الشهادات، والذي يصر البعض اليوم أن يفرضه على المعطيات التاريخية الموضوعية، لينحرف بها عن دلالتها الواضحة ويلويها عن مقاصدها كي تستجيب لتأويله و"قراءته"! وهذا مشكل سبق لي إثارته معكم في ندوتكم السابقة حول تأسيس وترسيم الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي. وإنها تأويلات وقراءات جدير أن نضعها هي الأخرى ضمن سياقاتها وظرفياتها

التاريخية المعاصرة كي نقف على نسبيتها وحدود فهمها لتراث الغرب الإسلامي، فلسفة وكلاما وفقها.. ولعل قراءات" محمد عابد الجابري" لتراث ابن حزم وابن رشد الجد والشاطبي وابن خلدون، انطلاقا من توظيفه لمفهوم "القطيعة المعرفية" تعتبر في نظرنا قراءات نموذجية في باب "تسميم النصوص" وتوجيهها وتحريف معانيها كي تستجيب لظرفية واقعية جديدة وحالة أيدولوجية قائمة لا علاقة لها بالبحث العلمي الأكاديمي... ويكفينا القول الآن أن المرحوم محمد عابد الجابري قد أوقف مشروعه العلمي في قراءته للتراث على "الوصل" والجمع بين كل من ابن حزم وابن تومرت والشاطبي وابن خلدون، في أفق تقريبهم ووصلهم جميعا بابن رشد الحفيد، ثم العمل على "القطع" والفصل بين هؤلاء الأربعة وبين كل ما يمت بصلة إلى الجويني والغزالي وإلى التراث المشرقي (انظر بنية العقل العربي، ص 530).

إلا أننا نلاحظ بخلاف ذلك أن كل نصوص الشاطبي الأصولية منطوقها ومفهومها، دالة على مدى نفوره من المهدي بن تومرت، ونقده لظاهرية ابن حزم، ورفضه مراعاة المنطق في قضايا الاستنباط الشرعي.. فكيف يزعم الجابري أن منهج الشاطبي "تتويج" لمنهجية ابن حزم؟! وقد أحصينا نصوصا بل صفحات من موافقات الشاطبي تخالف وتعارض تأويلات الجابري، إلا أن هذا الأخير يتعمد القفز عليها وإهمالها لكونها تتعارض وتأويلاته المقترحة؛ دون أن نتحدث عن إغفاله التام تصريحات الشاطبي الواضحة باعتماده الكبير في بناء علم مقاصد الشريعة خصوصا على تراث أبي حامد الغزالي والجويني المشرقيين! ونفس الأمر يقال عن حضور مفهومين أشعريين أصليين في الفكر الأشعري، وهما "خرق العادة و"استقرار العادة" وهما مفهومان حاضران أيضا عند كل من ابن حزم وابن خلدون[1]...

---

(1) بالإضافة إلى نقدنا للطريقة التي اعتاد أن يسلكها محمد عابد الجابري في قراءته وتقديمه وتوجيهه للنصوص التراثية، انظر ملاحظة نقدية أخرى حول خطورة ذلك التوجيه في التقديم الذي قدم به الدكتور أحمد شحلان ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون لابن رشد، حيث ينبه إلى تلك الطريقة غير العلمية التي اعتاد محمد عابد الجابري سلوكها في نشر النصوص التراثية دون الضوابط العلمية المطلوبة...!

المذهب الأشعري بالأندلس والمغرب ومواقف فقهاء الدولة المرابطية منه

د. محمد الشنتوف
أستاذ بكلية أصول الدين/تطوان

قبل تناول وذكر مواقف الفقهاء من العقيدة الأشعرية، أشير إلى أن أهل المغرب والأندلس اعتنقوا منذ القرون الأولى للوجود الإسلامي بهذه البلاد، المذهب المالكي في الفروع الفقهية، ومذهب أهل السنة والجماعة في الأصول والاعتقادات، يقول صاحب "**الاستقصاء**": «وأما حالهم في الأصول والاعتقادات فبعد أن طهرهم الله من نزعة الخارجية أولا، والرافضية ثانيا، أقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين الجمهور من السلف رضي الله عنهم في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه الظاهر»[1].

ويبدو من هذا النص أن أهل المغرب، والأندلس كانوا يرفضون تأويل النصوص التي ظاهرها التشبيه، ويشددون النكير على من يتعاطى ذلك، فالقاضي عياض رحمه الله ذكر أن يحيى بن يحيى الليثي، وابن حبيب، وإبراهيم بن حبيب، كانوا يطعنون في أبي وهب عبد الأعلى بن وهب المتوفي سنة261هـ، لأنه طالع كتب المعتزلة[2].

وذهب بعض المؤرخين كابن خلدون، والمقريزي، والناصري، وعبد الواحد المراكشي إلى أن المغاربة استمروا على منهج الجمهور من السلف إلى أن ظهر السيد محمد ابن تومرت في صدر المائة السادسة، ففرض عليهم اتباع طريقة الأشعرية[3].

وهذا يعني أن المغاربة لم يعرفوا المذهب الأشعري، إلا في أواخر القرن السادس الهجري.

وفي هذا السياق يقول المؤرخ عبد الواحد المراكشي رحمه الله: «فلما قدم ابن تومرت من المشرق وجدهم صياما عما عدا علم الفروع»[4].

---

(1) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري - تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري 1/ 140.

(2) ترتيب المدارك 3/ 138.

(3) العبر وديوان المبتدأ والخبر 6/ 466 الخطط للمقريزي 2/ 358، الاستقصا 1/ 140، المعجب ص 172.

(4) المعجب، ص: 172.

ويبدو أن هذا الحكم فيه نظر ولا يمكن التسليم به وقبوله، لاعتبارين اثنين:

أولا: إننا نجد عددا كبيرا من أعلام الفكر بالمغرب والأندلس كانوا يشتغلون بعلم الكلام بصفة عامة، والمذهب الأشعري بصفة خاصة في العهد المرابطي وقبله بمدة طويلة منهم: أبو محمد الأصيلي (ت.352هـ) الذي كان «عالما في علم الكلام والنظر»[1] وهو من الأوائل الذين نشروا المذهب الأشعري بالأندلس والمغرب الأقصى، وأبو بكر محمد بن وهب التجيبي المعروف بالقبري توفي سنة (406هـ) غلب عليه الكلام والجدل على نصرة مذهب أهل السنة، وله في العقائد تآليف كثيرة مفيدة منها: شرح رسالة شيخه أبي محمد بن أبي زيد القيرواني[2]، وأبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت.474هـ) الذي تصدى لمجادلة ابن حزم في الفقه والعقيدة، كما ذكر ذلك القاضي عياض رحمه الله على الطريقة الأشعرية، ومن أهم مؤلفاته: "التسديد إلى معرفة التوحيد"، و"السراج في علم الحجاج"[3]، وعبد الرحمن بن خلف الطليطلي المعروف بابن الحوات المتوفي تقريبا سنة (450هـ) الذي تكلم في الاعتقادات بالحجة[4]، وأبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي الذي اعتبره التادلي «أول من أدخل الاعتقادات على طريقة الأشاعرة[5] إلى المغرب الأقصى»[6]، وأبو عبد الله محمد بن سعيد (ت.500هـ) الذي نشر الأشعرية بمدينة ميورقة[7]، وأبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير (ت.520هـ) الذي كان من المشتغلين بعلم الكلام على مذهب الأشعرية.. وله في ذلك تصانيف مشهورة منها: أرجوزة في علم الكلام تجاوزت ألفا وثلاثمائة بيتا

---

(1) تاريخ علماء الأندلس 1 لابن الفرضي/ 426-427، المدارك 7/ 136-140.

(2) المدارك 7/ 188 - الصلة 2/ 471.

(3) الديباج 1/ 377 - والوفيات لابن قنفذ 2/ 408-409.

(4) جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس لمحمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي ص: 270.

(5) له مصنف نفيس في العقيدة الأشعرية حققه الدكتور جمال علال البختي ونشره مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

(6) التشوف، ص 106.

(7) التكملة لكتاب الصلة لابن الآبار 1/ 191.

سماها "التنبيه والإرشاد"[1]، والقاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت.543هـ) الذي ألف كتبا على طريقة الأشعرية منها: "العواصم من القواصم" و"المتوسط في الاعتقاد" و"سراج المريدين"[2] و"قانون التأويل"[3]، والقاضي عياض (ت.544هـ) الذي يظهر منحاه الأشعري من خلال احتجاجه المتكرر في كتابه بآراء أبي الحسن الأشعري[4] والباقلاني وابن فورك والجويني كما أنه يصف القاضي أبا بكر الباقلاني بقوله: «من أئمتنا».

هؤلاء إذن بعض أعلام المغرب والأندلس الذين مالوا وأعجبوا بالعقيدة الأشعرية وأسهموا في نشرها، وهناك أعلام آخرون بالمغرب والأندلس اعتنقوا هذه العقيدة في الفترة السالفة الذكر لا يتسع المقام لذكرهم.

ثانيا: إننا نجد فتاوى فقهية كتبت في العصر المرابطي يستفتي أصحابها الفقهاء ويسألونهم عن مواقفهم من الذين اعتنقوا العقيدة الأشعرية، فهذا أمير المسلمين يوسف بن تاشفين يسأل القاضي أبا الوليد بن رشد (الجد) عن موقفه من العلماء الذين ينتحلون علم الكلام، ويتكلمون في أصول الديانات وبالخصوص المذهب الأشعري كأبي الحسن الأشعري (ت.324هـ) وأبي بكر الباقلاني (ت.403هـ) وأبي بكر بن فورك (ت.406هـ) وأبي إسحاق الإسفراييني (ت.418هـ) وأبي المعالي الجويني (ت.478هـ) وأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت.474هـ)..

ويبدو من استفتاء أمير المسلمين يوسف بن تاشفين أن الناس قد انقسموا في شأن هؤلاء العلماء، فهناك طائفة تسبهم وتنتقصهم، وتعتقد «أنهم على ضلالة وخائضون في جهالة، وهم قادة حيرة وعماية»[5] وقالت بتكفيرهم، وطائفة ثانية تعتبرهم أئمة رشاد

---

(1) توجد مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 334 ج وقد حققت تحت إشراف: د محمد أمين الإسماعيلي. وحققت أيضا بكلية أصول الدين بتطوان.

(2) و أشير إلى أن هذين الكتابين حققهما الدكتور عبد الله التوراتي.

(3) حققه الدكتور محمد السليماني.

(4) انظر الشفا، للقاضي عياض، 1/ 198-202.

(5) مسائل أبي الوليد ابن رشد 1/ 716، نظرا لطول السؤال فقد اختصرته.

وهداية، وطائفة ثالثة مترددة في شأنهم، وربما يكون أمير المسلمين يوسف على رأس هؤلاء، مما دفعه إلى استفتاء الفقيه الكبير ابن رشد، الذي عبر له من خلال جوابه الطويل عن تأييده ودفاعه عنهم ومساندته لهم، بل نصب نفسه مدافعا عنهم، حيث يقول رحمه الله بعد ـ الدعاء للأمير بالتوفيق والسداد ـ: «وهؤلاء الذين سميت من العلماء أئمة خير وممن يجب بهم الاقتداء، لأنهم قاموا بنصر الشريعة، وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة ـ، وأوضحوا المشكلات، وبينوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات فهم ـ بمعرفتهم بأصول الديانات ـ العلماء على الحقيقة بعلمهم بالله عز وجل وما يجب له، وما يجوز عليه، وما ينتفي عنه، إذ لا تعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول[1]... فهم الذين عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم بقوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[2]، والذي لا يعترف بفضلهم، ويعتقد أنهم على ضلالة جاهل أو مبتدع زائغ، ولا يسبهم وينسب إليهم خلاف ما هم عليه إلا فاسق، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَالذِينَ يُوذُونَ أَلْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا اَ۪كْتَسَبُواْ فَقَدِ إِحْتَمَلُواْ بُهْتَٰناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾[3]. فيجب أن يبصر الجاهل منهم، ويؤدب الفاسق، ويستتاب المبتدع الزائغ عن الحق، إذا كان مستحلا ببدعته، فإن تاب وإلا ضرب أبدا، حتى يتوب، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ المتهم في اعتقاده من ضربه إياه حتى قال: «يا أمير المؤمنين، إن كنت تريد دوائي فقد بلغت مني موضع الداء، وإن كنت تريد قتلي فأجهز علي فخلى سبيله»»[4].

---

(1) مسائل أبي الوليد ابن رشد 1/ 717.

(2) ذكره البزار في كشف الأستار1/ 86، والبغوي في مصابيح السنة في كتاب العلم 1/ 17، وابن عبد البر في التمهيد 1/ 59 كلهم من طريق خالد ابن عمرو ... وقال البزار: «خالد ابن عمرو منكر الحديث قد حدث بأحاديث لم يتابع عليها، وهذا منها...، وللحديث طرق أخرى عديدة جمعها ابن القيم ـ رحمه الله ـ في كتابه: مفتاح دار السعادة» ص: 178 في فصل أفرده لذلك...

(3) سورة الأحزاب، الآية 58.

(4) عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر رضي الله عنه وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت، قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه، وقال: أنا عبد الله عمر فجعل له ضربا حتى دمي رأسه فقال: يا أمير المؤمنين إن كنت تريد دوائي فقد بلغت مني موضع الداء، وإن كنت تريد قتلي فأجهز علي فخلى سبيلي وفي رواية =

يتضح من هذه الفتوى أن أمراء وفقهاء الدولة المرابطية، لم يكونوا يحاربون علم الكلام والفلسفة، ويكفرون المهتمين والمشتغلين بهما وأن عصر المرابطين كان عصر السلف، فهذا الأمير يوسف يتصدر فتوى لصالح الأشاعرة، لإضفاء الشرعية الدينية على رأي اقتنع به مسبقا، ولقطع الطريق أمام بعض الفقهاء والمتعصبين للفقه والمسائل، كما أن أبا الوليد بن رشد (الجد) أكبر فقهاء الدولة المرابطية ومفتيها المقتدر ـ والذي يمثل إن صح التعبير الاتجاه الرسمي ـ للدولة قد اتخذ موقفا مناصرا صراحة للعقيدة الأشعرية، فراح يدافع عنهم، ويكيل التهم المشينة لأعدائهم»[1].

وفي إطار العلاقة بين المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية نجد الأمير أبا إسحاق ابن أمير المسلمين من مدينة إشبيلية يسأل الفقيه ابن رشد عن الأئمة الأشعريين هل هم مالكيون أم لا؟ وهل ابن أبي زيد ونظراؤه من فقهاء المغرب أشعريون أم لا؟ وهل أبو بكر الباقلاني مالكي أم لا؟[2].

فهذا الاستفتاء يتضمن مسألة في غاية الأهمية، وهي هل يمكن للفقيه أن يكون مالكيا في الفروع، وأشعريا في الأصول في نفس الوقت؟ وقدم السائل للمفتي مثالين: الأول: ابن أبي زيد الذي لا شك في انتمائه للمذهب المالكي، لكن تمسكه بالمذهب الأشعري فيه إشكال.

والثاني: أبو بكر الباقلاني الذي لا شك بين الناس في اعتناقه للمذهب الأشعري، لكن انتماؤه لمذهب مالك فيه نظر.

فبين ابن رشد رحمه الله أن ابن أبي زيد القيرواني أشعري العقيدة مالكي المذهب يدل على ذلك ما جاء في مقدمة رسالته[3].

= قال: يا أمير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت أجد في رأسي- سنن الدارمي/ لأبي محمد عبد الله ابن بهران الدارمي 1/ 54 دار الفكر- مسائل أبي الوليد ابن رشد 1/ 718.

(1) التاريخ وأدب النوازل ص: 75.

(2) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2/ 913.

(3) متن الرسالة ابن أبي زيد القيرواني ص: 6-12

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني وإن كان من كبار الأشعرية، وعارفا بأصول الفقه على مذهب مالك فإنه لم يترجح لدى ابن رشد مالكيته.

واعتبر أبو الوليد بن رشد أن الأشاعرة من أهل السنة والجماعة، يقول رحمه الله في جوابه عن السؤال الهام السالف الذكر: «لا تختلف مذاهب أهل السنة في أصول الديانات، وما يجب أن يعتقد من الصفات، ويتأول عليه ما جاء في القرآن، والسنن، والآثار من المشكلات، فلا يخرج أئمة الأشعريين بتكلمهم في الأصول، واختصاصهم بالمعرفة بها عن مذاهب الفقهاء في الأحكام الشرعيات، التي تجب معرفتها فيما تعبد الله عباده من العبادات وإن اختلفوا في كثير منها فتباينت في ذلك مذاهبهم لأنها كلها على اختلافها مبنيةٌ على أصول الديانات التي يختص بمعرفتها أئمة الأشعرية ومن عنى بها بعدهم»[1].

ويقرر ابن رشد ـ رحمه الله ـ في هذه الفتوى، أن مذاهب أهل السنة لا تختلف في الأصول فكلها أشعرية، وإن اختلفت في الجزئيات والفروع الفقهية، ليستخلص أن الجمع بين العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي أمر ممكن لا تناقض فيه، وأن بينهما توافقا وانسجاما وهو ما جعل أهل المغرب والأندلس يعتنقون منذ القدم إلى يوم الناس هذا المذهب المالكي في الفروع، والمذهب الأشعري في الأصول، وطريقة الجنيد في السلوك.

ومما يجدر ذكره هنا أن طائفة متشددة تزعم أنها أشعرية ظهرت في هذه الفترة ومن معتقداتها أن إيمان المرء لا يكتمل إلا بمعرفة علم الأصول ولا يصح إسلامه إلا باستعماله وأنه يتعين على العالم والجاهل قراءته ودراسته... وأن يكون ذلك في بداية الأمر قبل معرفة كيفية الصلاة والوضوء وغير ذلك من الفرائض، ومن لم يقتد بهم وخالف أمرهم كفروه[2].

---

(1) مسائل أبي الوليد ابن رشد 6/ 12

(2) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2/ 931-932.

فسئل ابن رشد رحمه الله عن هذه المسألة فأجاب عنها جوابا طويلا بين فيه أن أئمة الأشاعرة لا يُقرون بشيء مما ذكر، ولا يَنْسُبُ إليهم مثل هذه الأمور إلا جاهل غبي، ولو كان ما ذكروه واجبا لبينه الرسول ﷺ، ونظرا لطول الجواب فإنني سأكتفي بذكر جزء منه تجنبا للإطناب والإطالة.

يقول رحمه الله في جوابه عن السؤال السالف الذكر: «وما ذكرته فيه عن الطائفة المائلة إلى أهل الكلام بعلم الأصول على مذهب الأشعرية، من أنه لا يكمل الإيمان إلا به، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته، لا يقر به أحد من أئمتهم، ولا يتأوله عليهم إلا جاهل غبي، إذ لو كان الإيمان لا يكمل والإسلام لا يصح إلا بالنظر والاستدلال من طريق العقل على القوانين التي رتبها أهل الكلام على مذهب الأشعرية، والمناهج التي نهجوها على أصلهم من وجود الأعراض بالجواهر، واستحالة بقائها فيها، وما أشبه ذلك من أدلة العقول التي يستدلون بها، لبين ذلك النبي ﷺ للناس، وبلغه إليهم كما أمره الله في كتابه العزيز حيث يقول: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[1].

فلما علمنا يقينا أنه ﷺ لم يدع الناس إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، ولا أحدا من أصحابه تكلم بذلك، إذ لم يروِ عنه ﷺ ولا عن واحد منهم كلمة واحدة فما فوقها من هذا النمط من الكلام، من طريق تواتر ولا آحاد، من وجه صحيح، ولا سقيم.... اكتفى لما ذكر منها على أنه ﷺ، وهم رضي الله عنهم عدلوا عنه إلى ما هو أولى وأبين، وأجلى وأقرب إلى الأفهام لسبقه إليها بأوائل العقول وبدائها، وهو ما أمر الله به من الاعتبار بمخلوقاته، في غير ما آية من كتابه[2]... ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ...﴾[3].

(1) سورة المائدة الآية: 69.

(2) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2/ 857-858.

(3) سورة الذاريات، الآية: 21.

فمن الحق الواجب على من ولاه الله أمر المسلمين أن ينهي العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين، ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها، فيضلون بقراءتها، ويلزمهم أن يقتصروا فيما يلزم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن، ونبه الله إليه عباده في محكم التنزيل إذ هو بين واضح يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل[1].

ويمكن أن نعتبر ما جاء في هذه الفتوى دفاعا وانتصارا للمرابطين، وردا ضمنيا على محمد بن تومرت وأنصاره الذين كانوا يعتبرون معرفة علم الكلام بصفة عامة والمذهب الأشعري بصفة خاصة فرض عين لا يصح إسلام الفرد وإيمانه إلا بمعرفته ولهذا ألف مرشدته المشهورة باللغة الأمازيغية تسهيلا لنشرها بين الناس.

أما أبو الوليد ابن رشد ومعه جمهور علماء السنة فيرون أن علم الكلام ينبغي أن يستعمل للرد على أهل البدع، وبيان فساد مذاهبهم، وهو عمل منوط بكبار العلماء والأئمة المشهود لهم بقوة الحجة والتبحر في العلوم[2].

ومما يلفت الانتباه أن أبا الوليد ابن رشد ـ كما ذكر الأستاذ الفاضل الدكتور محمد الحبيب التجكاني رحمه الله ـ رغم مناصرته للمذهب الأشعري بفتاويه وأجوبته ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ، فلم يوافقهم على منهجهم الاستدلالي القائم على المنطق، وأخذ بمنهج القرآن القائم على تأمل آثار الخلق في الكون والإنسان لإقامة الدليل على الخالق كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[3].

وفي ختام هذه المداخلة أشير إلى نقطتين هامتين:

أولا: إن اتهام المرابطين بالجمود والركود الفكري، والاقتصار فقط على علم

---

(1) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2/ 860-861.

(2) التاريخ وأدب النوازل... ص: 74.

(3) سورة آل عمران: الآية : 190.

الفروع، ومحاربتهم لعلم الكلام والفلسفة كما ذكر ذلك المؤرخ عبد الواحد المراكشي[1] مسألة لا تستقيم أمام البحث العلمي الموضوعي، ولا يمكن التسليم بها بتاتا فلقد اشتغل بعلم الكلام بصفة عامة، والكلام الأشعري بصفة خاصة، علماء كثيرون كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بل وجد من فقهاء البلاط المرابطي من كان ذا حظ وافر من علم الكلام كالفيلسوف مالك ابن وهيب الأندلسي.

ثانيا: القول بأن أهل المغرب لم يعرفوا علم الكلام ومنهم الكلام الأشعري إلا في أواخر المائة السادسة للهجرة أمر مرفوض علميا، لأن المذهب الأشعري، كان موجودا وحاضرا في المجتمع المغربي والأندلسي إبان العصر المرابطي وقبله، وإن لم يكتس الصبغة الرسمية، وأن أصحاب هذه العقيدة هم الذين أسهموا في تأسيس الدولة المرابطية، وقاوموا انحراف برغواطة، وحموا عقيدة المغاربة من الزيغ والميوعة والانحراف عن الجادة.

وشكرا لكم على حسن إصغائكم.

---

(1) المعجب، ص: 172

لائحة المصادر والمراجع

- ابن بشكوال، الصلة، تحقيق: إبراهيم الإبياري، المكتبة الأندلسية، الطبعة 2/ 1410-1989.
- ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر.
- أبو العباس أحمد بن حسن بن الخطيب (الشهير بابن قنفذ القسنطيني)، كتاب الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة/ 1414-1993.
- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، متن الرسالة، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار السعادة.
- أبو محمد عبد الله بن بهران الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع/ 1421-2000.
- أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف (بابن الزيات)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: الدكتور علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى/ 2007.
- أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب/ الدار البيضاء- سنوات الطبع: 1954-1955-1956.
- -الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي (ابن الأبار)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: حسن شاذلي فرهود، جامعة الرياض: الطبعة الأولى/ 1401-1981.

- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق: د.محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي/ 1998.
- شمس الدين ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: سيد عمران ومحمد علي محمد، دار الحديث- القاهرة/ 2004.
- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون أو كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني/ 1983م.
- عبد الله بن محمد ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: معروف بشار عواد، طبعة دار الغرب الإسلامي/ 1429-2008.
- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية/ بيروت، الطبعة الثانية/ 2005.
- عياض بن موسى بن عياض القاضي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر/ بيروت.
- عياض بن موسى بن عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، (ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب)، الطبعة الثانية: 1403-1983.
- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي (أبو عمر)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مجموعة من المحققين، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب) 1403-1983.

المشارب المغربية للمنهج الأشعري في العصر المرابطي: الأسانيد والمعالم

د. يوسف بنلمهدي
أستاذ بكلية أصول الدين/تطوان

تمهيد:

قبل حوالي ألف عام من تاريخنا الحاضر، خطى أعلام الفقه والحديث والتصوف بالغرب الإسلامي خطوة منهجية جريئة نحو عقلنة إيمانهم، وتبرير مواقفهم العقدية بمنهج جامع لخصوصيات تاريخية - فكرية، أبرزها التأليف بين النقل والعقل في الاستدلال، والحسم الإيجابي لسؤال التأويل، مع انفتاح ملحوظ على بعض مستجدات البحث العقدي التي تحفظ عليها أسلافهم إيثارا لجانب الاحتياط والاتباع في القضايا والمنهج والاصطلاح... واعتبارا بمبررات قد تبدو مقبولة ومعقولة في مراحل من تاريخ مدرسة أهل السنة والجماعة، لكنها في أحايين كثيرة استندت لمجرد نزعة المحافظة وعقدة النفور من الجديد التي تبتدئ في العادة رفضا وذما، ثم تفهُّما على مضض وببعض تحرج، ثم قبولا واستدراكا لبعض ما فات، بإبداع أو تقليد؛ هذا التقليد الذي ساد في بواكير وخواتيم الفكر العقدي بالمغرب الأقصى، لكن في الأواسط التي يمثلها القرن الخامس الهجري باعتباره طور النقل والتكوين، والسادس باعتباره طور المشاركة والإبداع، عرف العقل الإسلامي المغربي اجتهادا فكريا واضحا في مجال خدمة العقيدة بمختلف مباحثها الوجودية والطبيعية والميتافيزيقية وحتى السياسية، وهو اجتهاد طوته صحف ومدونات قيّمة، بعضها كتب له النجاة على أيدي فرسان التحقيق عشاق التراث، وبعضها بات مفقودا أو في حكم المفقود.

وبالنسبة للمغرب الأقصى تحديدا، يمكن اعتبار الرسائل وكتب الشروح والمختصرات والمنظومات كما كتب القضايا والنوازل ولحن العامة والخاصة في المعتقدات، من أهم عناصر الإبداع والاجتهاد في مجال المعرفة العقدية ومنهجية البحث والمناظرة في جليلها ودقيقها؛ حيث الجدال الكلامي الرصين مع المذاهب الإسلامية السائدة والمنقرضة، والحوار الراقي مع الفكر المشرقي الوافد، بيانا واستدلالا واستشكالا ونقدا واستدراكا، ثم تأسيسا لتيار مغربي في البحث العقدي؛ له معالم مميزة لا تفصله عن المدرسة الأشعرية الأم بالمشرق، لكنها تعطيه بعض التميز من جهة كونه درسا عقديا أشعريا سنيا مطبوعا بخصوصيات مغربية، أو قل إن شئت هو عبارة عن قراءة مغربية للفكر الأشعري ومنهجه الكلامي ...

ووسم هذه الخطوة بالجرأة ينبع من تقدير وتثمين للوعي الفكري الفسيح والمتين الذي تحلى به جيل المرحلة، من علماء الإمارة المرابطية، وعلى رأسهم فقهاء المالكية الذين طالما اتهموا ـ بغير علم ـ بالجمود ومحاربة الفكر والعلوم النظرية[1]، الأمر الذي مكنهم من تجاوز عقبة كأداء كانت ـ ولازالت ـ تكبح الفكر السني وتؤثر سلبا على سرعة استيعابه للمستجدات المعرفية والاجتماعية والإنسانية عموما؛ أقصد بها على وجه التحديد ترك التحرج من الخوض في مسائل الفكر والعقيدة على طريقة أهل الكلام وتجاوز أدبيات ذمه علما وأعلاما ومفاهيم ومناهج ومضامين[2]... مما سمح لهم بتجاوز نقص حقيقي في الفكر الديني السني، وساعدهم على تعزيز منهجية وأسلوب العلماء المتحرجين عن منهج الكلام، بمنهجية العلماء المتكلمين أصالة واجتهادا لا ابتداعا وتقليدا.

أقول تعزيز وليس ابتداع أو اختراع أو انتحال، اعتبارا بالنتيجة التي آل إليها أمر التكوين الفكري والنظر العقدي، لأن السجال الذي وقع بين الفريقين؛ هو نقاش صحي يسبق أي انتقال من المألوف إلى المستأنف، وهو نفسه النقاش الذي سبق كل جديد في الثقافة الإسلامية، بدأ من تدوين القرآن والحديث إلى التفسير والأصول[3]...

---

(1) إن جواب ابن رشد الجد على استفتاء أمير المسلمين علي بن يوسف تضمن تنويها برجالات المدرسة الأشعرية وتبريرا لمنهجهم في البحث والنظر، وهذا هو الذي يعبر عن سياسة المرابطين العلمية، أما ما نقل عن كتّاب الموحدين كالمراكشي وغيره؛ فتلك أحكام الخصوم التي يصعب تعميمها والمصادقة عليها، مسائل ابن رشد، 1/ 717-718 ، المعجب للمراكشي، 154-155

(2) يمكن أن نعد من تراث ذم الكلام في تاريخ الفكر السني، عبارات نسبت للأئمة المجتهدين كمالك وأحمد والشافعي ... وبعض الكتب والرسائل لمحدثين وفقهاء ومتصوفة كأبي سليمان الخطابي في كتاب "الغنية عن الكلام وأهله"، وأبي إسماعيل الهروي في "ذم الكلام وأهله" والغزالي في "إلجام العوام عن علم الكلام"، وابن رشد في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل"، والسيوطي في "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"

(3) يمكن أن نتلمس هذا في كتب تقرير وتبرير العلوم خاصة في باب بيان حكم تعلم أو معرفة العلم أو الفن الذي يعتبر من المبادئ الرئيسة للعلوم في الثقافة الإسلامية، ومن أهم الكتب التي عنيت بتبرير الاشتغال بعلم الكلام، وصاغت مبرراته الشرعية "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام" للإمام =

كما أنه نقاش لم ينته بالغالب والمغلوب والقاطع والمقطوع، بل بتفهم الطرف المحافظ لمبررات المتكلمين، وتفهم المتكلمين لتحرزات المحافظين؛ خاصة في العصر المرابطي، عصر العلماء المخضرمين، واستقامة علوم العقل والنقل على سوقها في الحديث والأصول والكلام، وهو كذلك عصر استقرار سفينة الفكر المغربي في ضفاف مدرسة أهل السنة، بعد سياحة في الاعتزال بتياريه الجاحظي والواصلي، والتشيع بمدارسه الثلاث الإمامية والإسماعيلية والزيدية، ثم الخروج بتياريه الصفري والإباضي فضلا عن الفرق والنحل المحلية...[1].

المهم أن هذا المخاض الفكري وما تبعه من تحولات في المزاج العلمي والاجتماعي، أنتج لنا تيارين سنيين متفاعلين تفاعلا لم يبلغ حد التدافع إلا في محطات قليلة، ولظروف خاصة ترتبط بتقديرات السلطة السياسية لحالة المجتمع وعوامل استقراره، أكثر من ارتباطها بالبحث والنظر،... لكن ذلكم التدافع سرعان ما سينتهي إلى صيغة تكاملية يتعاضد فيها التياران على الانتصار لمنهج ومقالات أهل السنة والجماعة، كل من موقعه وفي مجاله. وهما على وجه الإجمال:

1 - تيار علم التوحيد: وقد تألف هذا التيار من فقهاء المدرسة المالكية ومدرسة فقه الحديث، إضافة لبعض أقطاب التصوف وعلماء الأصلين... وبتأمل معالم هذا التيار الثاوية في متونه المحفوظة جملة، أو في تلك الشذرات والاقتباسات من نصوصه المفقودة التي حفظتها كتب العلوم المختلفة، نجد فيها سمات مطردة مع بعض الانزياح والانفتاح على التيار الرديف؛ ويمكن اختزال تلك السمات على مستوى التصديق في

= أبي الحسن الأشعري، وعلى منوالها صاغ اللاحقون من الأشاعرة أمثال البغدادي في خاتمة كتاب "الفرق بين الفرق" وابن عساكر في "تبيين كذب المفتري" وابن خلدون في "المقدمة" وكمال الدين البياضي الماتريدي في "إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان" والزبيدي في "إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين"

(1) تفاصيل أكثر عن هذا التحول في كتاب "معالم التفكير الإسلامي بالمغرب والأندلس"، يوسف بنلمهدي، إصدارات المجلة العربية المملكة العربية السعودية، الرياض، 1435هـ-2014م. 1/ 235-362.

التسليم لمنطوق العقيدة الوارد في الكتاب والسنة وتراث الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين؛ دون تفصيل كبير لظواهر نصوص الوحي أو خوض في دقائق معانيها البعيدة أو المظنونة، فضلا عن كيفياتها المعقولة أو المتوهمة؛ وذلك اقتداء بالإمام مالك ابن أنس الذي اتخذ التسليم والتفويض منهجا للتعامل مع المتشابه والمجمل من أمور العقيدة. أما على مستوى أسلوب البلاغ والبيان، فقد طغى عليه أسلوب التقرير المستصحب عادة لشواهد نقلية من الكتاب والسنة والإجماع واللغة، مع اقتصاد واضح في الاستدلالات العقلية واحتياط كبير عند اقتحام مجال التأويل الذي أُنزل منزلة الضرورة القصوى فضلا عن ارتباطه بالدرجة الأولى باللغة ثم بضرورات العقل.

كما أنه لم يعتمد أسلوب الجدل في مناقشة المذاهب والفلسفات، بل حكم عليها إجمالا وقطع بفساد مذاهبها ومناهجها وذِمم أصحابها؛ هذا مع نزعة عملية (براغماتية) واضحة في مدارسة قضايا العقيدة وتحقيق مناطها الواقعي على مستوى التشريع والفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهو ما نجده جليا في مباحث الردة والتوبة وبعض تفاصيل الأحوال الشخصية والإمامة...

ومع أن هذا التيار المحافظ[1] تشرب الأشعرية في أدنى مستوياتها النظرية، إلا أنه لم يتنكر للمتكلمين من أعلامها ولا طعن في ذممهم، مع أنه في أصله امتداد لخط فقهاء المالكية الأوائل، هذا بالرغم من كون المشارب المعرفية والمنهجية لهذا التيار تستقي من خط فقهاء المالكية الأوائل أو لنقل خط الفقهاء الصامتين، أمثال أبي عمر الحَجْري الرعيني المعروف بالبهلول بن راشد (ت. 183 هـ) وأبي مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (ت. 238 هـ) وأبي سعيد محمد بن سحنون التنوخي (ت. 240 هـ) ونجله محمد بن سحنون (ت. 256 هـ)، الذي يبدو من خلال تواليفه أنه خطى خطوة كبيرة

---

(1) لا تعني المحافظة هنا المعنى العامي المتداول الذي يفيد القطيعة مع الجديد والجمود على رسم القديم، وإنما نقصد بها ذلكم التيار الوسطي المواكب لحركة التاريخ، فهو من جهة آخذ بالأصول المرجعية والمنهجية للمذهب، ومن جهة أخرى منفتح على مستجدات الفكر الإنساني، وساع إلى الاستجابة للتحديات التي تطرحا سيرورة الإنسان وجوديا واجتماعيا.

نحو اعتماد المنهج الجدلي والأسلوب الكلامي في الدفاع عن العقيدة وبحث بعض تفاصيلها، وذلك لاشتغاله بالرد على المخالفين من المسلمين وأهل الكتاب؛ ومن آثاره في ذلك كتاب "الحجة على القدرية"، وكتاب "الحجة على النصارى"، وكتاب "الرد على البكرية" وكتاب "الرد على أهل البدع"، وكتاب "الإيمان والرد على أهل الشرك"... وهي كلها عناوين دالة تجاوز خط التحفظ المالكي في خوض أمور العقيدة والكلام؛ خاصة ما تعلق منها بالاطلاع على كتب المخالفين والرد على مقالاتهم.

وبالعودة إلى سيرة محمد بن سحنون نجد فيها قصة دالة بوضوح على ما نرمي إلى بيانه؛ تلك هي قصة طالب علم كان يصحب ابن سحنون لتعلم الفقه والكلام[1]؛ لكنه كان في بداية الطريق فاستعلى عليه يهودي في مناظرة خاضها معه، اعتمد فيها اليهودي «على الحجاج والمناظرة بالباطل»... والتعليل الذي تقدمه الرواية لهذه الهزيمة التي كادت أن «تتسبب للمسلمين في فتنة عظيمة»، هو ضعف الرجل وقلة معرفته بالمناظرة... حتى تدخل ابن سحنون الذي نصر الإسلام بالدلائل الواضحة والحجة البالغة، وبيّن لليهودي الحق بالبرهان وهداه الله لدين الإسلام... وتنتهي القصة بإنكار ابن سحنون على الرجل بكلام ننقله بحرفه، لأنه يقرر تطور حكم علم الكلام من الرفض إلى الإباحة في مواطن الضرورة، حيث قال: «كيف تأتي إلى رجل يهودي تناظره وأنت ضعيف المناظرة والجدال ... ولولا أني خفت الفتنة على الناس أن يداخلهم شك في دينهم ما ناظرته»[2].

ولعل أبرز مستند لهذا التيار خلال الفترة التي نتحدث عنها والفترات الموالية، هو "توحيد الرسالة" أو "باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات"[3] لمحمد بن أبي زيد القيرواني (ت.386هـ)، فقد تلقاه فقهاء الغرب

---

(1) المالكي، رياض النفوس، 450.

(2) المصدر نفسه، 450-451.

(3) توحيد الرسالة هو متن مختصر جامع قابل لتعدد القراءات ضمن مدرسة أهل السنة الجامعة، فهو يقبل تحفظ فقهاء المالكية ممن آثر منهج مالك وهو عدم الخوض فيما لم يخض فيه النبي ﷺ وصحابته =

الإسلامي بالقبول، واتخذوه أصلا معرفيا جامعا للمنهج والمذهب والطريقة، لاسيما أن هذا النص تفرد بين النصوص المماثلة بعوامل قوة أهمها:

سهولته واختصاره بالنسبة للمعلمين والمتعلمين، وقابليته للتأويلات المتعددة ضمن منظومة أهل السنة والجماعة، وكذلك مراعاته لجانب التكامل والتداخل بين العقيدة والفقه والأخلاق.

اهتبال فقهاء المالكية به وشرحه شروحا مختلفة؛ بعضها للمتكلمين وأغلبها للفقهاء النظار أنصار الاقتصاد في الاعتقاد السني الأشعري، كشرح أبي بكر محمد بن موهب التجيبي الحصار المعروف بالقبري (ت.406هـ) وعبد الوهاب البغدادي (ت.422هـ) وأبي الحجاج يوسف بن عمر الأنفاسي (ت.761هـ)، وأبي محمد سعيد بن سُليمان ابن سعيد الكُرَّامِي (ت.882هـ)، وأحمد زروق البرنسي (ت.899هـ)...

2- الثاني هو تيار منهج الكلام السني: وقد تألف من الفقهاء والمحدثين والأصوليين والمتصوفة أيضا، وعمدته كتب الشيخ أبي الحسن الأشعري (ت.324هـ) وتلامذة مدرسته أمثال الفقيه المالكي النظار أبي بكر الباقلاني (ت.403هـ) مجدد الفكر السني النظري والعملي في عصره، وأبي المعالي الجويني (ت.478هـ) الذي كان موفقا في التقريب لمنهج الأشعري ومفاهيمه مع تبحر في الفقه والأصول، مما جعل كتبه

= الكرام، وترك البحث في المتشابه تورعا واحتياطا للدين، مع الاقتصار على فهم وتبليغ الأحكام العقدية العملية وتقريرها بالألفاظ المحكمة الظاهرة... كما يقبل إقدام المتكلمين على طريقة أهل السنة، وخوضهم في المستجدات التي لم تناقش في السابق، حتى صارت في عصرهم أمهات المسائل التي عمت بها البلوى... وقضية عدم خوض الصحابة في ظني يساء توظيفها في ذم الفكر الإسلامي وتشويه علاقته بمنابعه وأصوله، فهي أولا حكم تغليبي يسقطه الاستقراء لكتب العقيدة والتاريخ والتراجم، وهي كذلك لا ترجع لما يقال عن تحفظهم وتمسكهم في مقابل جرأة وابتداع الخلف، وإنما لأن القضايا الكلامية الكبرى لم تحدث في زمنهم، بخلاف القضايا العملية والسياسية التي راج النقاش حول أصولها وتفاصيلها، قال سليمان بن الأشعث: «سمعت أحمد سئل: هل لهم رخصة أن يقول الرجل: القرآن كلام الله ثم يسكت، قال: ولم يسكت؟ لولا ما وقع الناس فيه كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا لأي شيء لا يتكلمون؟» السنة للخلال، 5/ 132-133.

موضع قبول وحظوة عند المغاربة؛ وشغفوا بشرحها واختصارها والمناظرة عليها، خاصة كتاب "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" الذي كثرت نسخه وشروحه؛ ومنها على سبيل الاختصار لا الحصر: "المهاد في شرح الإرشاد" لمحمد ابن محمد بن مسلم المازري (ت.530هـ)، و"منهاج السداد في شرح الإرشاد" لأبي الحسن الفزاري المعروف بابن المقري (ت.557هـ)، و"الإسعاد في شرح الإرشاد" لابن بزيزة (ت.662هـ)، و"نكت على الإرشاد" لابن دهاق المالقي (ت.616هـ) وأبي بكر الخفاف الإشبيلي (كان حيا 688هـ) وأبي الحجاج يوسف المكلاتي (ت.626هـ)، وجلها شروح اجتهادية تنفر من التقليد وتنتصر للاجتهاد والتحليل والنقد...

كما شكل تراث أبي حامد الغزالي (ت.505هـ) حلقة محورية في سند هذا التيار؛ سواء من خلال إعجاب أعلام الكلام والتصوف بشخصية أبي حامد وسيرته، أو من خلال رسائله وكتبه التي وفدت لدولة المرابطين وأثارت بين فقهائهم نقاشا قويا وخلافا مريرا تدخلت فيه السلطة دون فائدة، لأن مشروعية وواقعية خطاب الغزالي الإصلاحي تفوقت على تحرزات السلطة وفقهائها؛ خاصة أن أبا حامد كان من رجال العلم المحظوظين في تاريخنا الفكري المغربي؛ فقد قيض الله تلاميذ ومحبين تحدَّوا الصعاب الفكرية والاجتماعية والسياسية لتثبيت مشروعه ونقل فكره، مستفيدين في ذلك من بيئة اجتماعية حاضنة لفكر عقلاني سني ذي توجه إصلاحي، ومن أبرز هؤلاء أبو بكر ابن العربي المعافري وأبو الفضل ابن النحوي وأبو الحسن علي بن حرزهم ومحمد ابن تومرت...

وقد ختم هذا التيار مسيرته بمختصرات وشروح الإمام أبي عبد الله السنوسي (ت.895هـ) التي هيمنت على الدرس الكلامي المغربي بعد القرن العاشر الهجري، ورسخت في أوصاله مفاهيم وقضايا بعضها راهني متجدد، والبعض الآخر يحتاج لفرك حتى يصير نافعا بمعيار البحث الإلهي والطبيعي والإنساني المعاصر.

ومن أجل فهم أمثل لهذه التحولات الفكرية والمنهجية التي حدثت في مجالنا التاريخي والثقافي، حتى أصبح على ما هو عليه من حيث الخلاصات المذهبية وتأثيراتها

الاجتماعية والوجدانية، لا بد من رصد دقيق لحركة الفكر والثقافة في كل من القيروان وصقلية والمغرب الأوسط والأندلس في العصر الوسيط.

الأشعرية بالقيروان وصقلية زمن المرابطين:

عرفت القيروان قبل العصر المرابطي تجارب متباينة في الفكر الديني، استهلت هلالها بالتجربة السنية مع جيل الصحابة الفاتحين والتابعين المؤسسين[1]، ولاحقا مع أعلام المدرسة المالكية التي نعدّها بحق وريثة المدرسة الأولى منهجا وأسلوبا... ولبرهة من زمن القيروان غزاها الفكر الخارجي دون استقرار طويل أو رسوخ فكري ومنهجي حقيقي، إلا ما كان من موجات تمرد على الخلافة الإسلامية حملت شعارات خارجية؛ لكن العصر العباسي حمل معه تيارا اعتزاليا قويا حاور أهل السنة حوارا لم يكن بليغا في تشنجاته، لتحرّج المالكية من نقاش قضايا الفكر العقدي خارج نطاق الأصل المسنون والتفسير الموروث، مع الاستمساك القوي بسلاح الإحجام عن الخوض في المتشابه وتفاصيل الأصول التي لم يرد فيها نص قاطع وانتهى زمن الوحي دون تفصيلها... إضافة لوجود مذهب أبي حنيفة النعمان؛ المذهب السني الذي تربطه بمذهب المالكية روابط متينة على مستوى المرجعية السياسية وأصول الاستنباط.

لكن القرن الرابع الهجري سيعرف سطوة فكر غنوصي إسماعيلي مدعوم بسلطة قوية خبيرة بعواطف وأحلام وأوهام العامة؛ لم ينفع معها تحرج المالكية من الجدال الفكري، ولا اقتباسات فقهاء العبيديين أمثال النعمان بن حيون (ت.363هـ) وأترابه من فروعهم الفقهية وتأثرهم بها، فاضطروا لنهج أسلوب الجدل الديني والحجاج العقلي اضطرارا، شجع عليه وجود علماء من تلاميذ المتكلم الأشعري أبي الطيب الباقلاني، كما شجع بنو زيري الصنهاجيين حركة الرد على الشيعة العبيديين للتخلص

(1) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، دار الغرب الإسلامي/ بيروت/ لبنان، تح: بشير البكوش، 1414هـ-1994م. 1/ 103.

من سطوتهم السياسية والثقافية، ومن أجل إطفاء جيوب حركتهم السرية... فظهرت بالقيروان وصقلية مدرسة فكرية سنية كلامية متشبعة بالأسلوب الجدلي في رد ونقد ونقض أفكار المدرسة العبيدية والاعتزالية فضلا عن الخارجية، تلكم هي مدرسة أهل السنة الأشاعرة بنظارها من فقهاء العقيدة والشريعة والسلوك.

وبذكر بعض أعلام هذه المدرسة سيتبين لنا وجود أمرين رئيسين:

أولهما: تمثلهم للمنهج الأشعري في صورته الأخيرة التي انتهى إليها مع مؤسسه أبي الحسن الأشعري (ت.324هـ) وأعلام مدرسته، كابن مجاهد وأبي بكر ابن الباقلاني وأبي بكر ابن فورك وأبي ذر الهروي... وأهم معالمها استثمار الأساليب العقلية في نصرة القضايا الإيمانية، ثم النزعة التوفيقية بين الصحيح من دلالات العقول والصريح من قطعيات المنقول.

ثانيهما: قوة الارتباط بين المراكز الثقافية المغربية قبيل ظهور نجم المرابطين في سماء الحضارة المغربية وإبانه وبعد غروبه، مع ما نتج عن ذلك من أثر على المجتمع العلمي المغربي الذي لم يكن مجتمعا منغلقا خاملا، بل كان مجتمعا منفتحا على الحركة الثقافية الممتدة من الأندلس شمالا إلى بغداد والبصرة شرقا، مرورا بالقيروان ومصر، ومن أبرزهم:

أبو ميمونة درّاس بن إسماعيل الفاسي القيرواني (ت.357هـ): الرحالة العالم، وصاحب الجولات في مراكز الثقافة الإسلامية؛ انطلق من موطنه بفاس إلى سبتة والأندلس والقيروان ومصر والمشرق ذهابا وإيابا[1]. وفي رحلته للمشرق يحكى أنه أخذ منهج الأشعرية ونشره في رحلة العودة بالقيروان والمغرب؛ لهذا تعتبره بعض الدراسات أبرز مؤسسي المنهج الأشعري بالمغرب والقيروان نقلا عن المشرق[2].

---

(1) تاريخ ابن الفرضي 1/ 173. ترتيب المدارك 6/ 81. جذوة الاقتباس لابن القاضي 1/ 194.

(2) المهدي بن تومرت - حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، عبد المجيد النجار، ص434 - 435. عقيدة أبي بكر المرادي، جمال علال البختي، ص35.

أبو عمران الفاسي (ت.430هـ) واسطة عقد حلقة الإمام الباقلاني[1] رواية ودراية، وأحد النظار الأوائل الذين يعود لهم الفضل في المزج بين أصول الأشعرية وفقه المالكية بالغرب الإسلامي، مزجا لم يتجه نحو تجريد الخطاب والقضايا، بل خدم فقه الاجتماع والتحضر، وزرع نواة فكرة الإصلاح الفكري والتغيير الاجتماعي لدى أهل الحل والعقد في لمتونة، من خلال التأثير على أميرها يحيى بن إبراهيم الكدالي[2] الذي يمكن اعتباره من تلاميذه وحملة علمه، وهو كذلك السبب المباشر في قدوم عبد الله بن ياسين لبلاد لمتونة الصنهاجية، وتأسيسه لرباطها الذي كان في الوقت نفسه مؤسسة للتربية والتعليم، ونواة لتأسيس دولة المرابطين على عقد سني وفقه مالكي، وسلوك إصلاحي يغلب عليه الزهد والإصلاح الفردي والاجتماعي المعبر عنه في سيرهم بالوعظ.

ومنهم كذلك **أبو عبد الله الحسين بن حاتم الأذري**[3] صاحب الباقلاني المبرز في الأصلين، مع زهد ونزعة إصلاحية اجتماعية واضحة. ويمكن أن نعد هذا الأخير في طليعة الذين رسخوا الأشعرية بالقيروان قبل أن تنتقل للمغربين الأوسط والأقصى عن طريق تلامذته. فقد نزل بها واستقر إلى حين وفاته ما بين 431 و440هـ، وبث فيها علم ومنهج شيخه الباقلاني، إضافة لكتبه في أصول الفقه والدين. وما ميّز الأذري هو وفاؤه لمنهج شيخه في البحث والمناظرة، مع خصومة للانغلاق الأثري، تجد مبررها في فقهه لواقع الناس ومشاكلهم الفكرية والاجتماعية، وإخلاصه في الدعوة للأشعرية خاصة ما تعلق منها بموضوع تنزيه الذات الإلهية عن الحوادث.

نفس المعالم العمرانية والآذرية نجدها جليّة قوية عند تلميذ آخر من تلاميذ المدرسة الباقلانية وأحد أصول المدرسة المغربية الأشعرية، ذلكم هو **أبو طاهر محمد بن علي**

(1) سير أعلام النبلاء محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1990م. 17/ 545.

(2) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ابن أبي زرع الفاسي، صور للطباعة والوراقة-الرباط 1972م، ص122.

(3) ترتيب المدارك، 7/ 46. معالم الإيمان، 1/ 185. جذوة الاقتباس، ص387. التكملة لكتاب الصلة 3/ 133.

المعروف بابن الأنباري (ت. 448)، أخذ عن القاضي أصول الفقه وأصول الدين، ونشر فقه مالك وكلام الأشعري بالقيروان، مع زهد وتنسك ونشاط وعظي ظاهر، قال عنه أبو عمران الفاسي: «لو كان علم الكلام طيلسانا ما تطيلس به إلا أبو طاهر البغدادي»[1].

وقد تأثر بهذه الصفوة القيروانية ثلة من كبار فقهاء المالكية بالغرب الإسلامي، مثل المحدث الحافظ والفقيه العلامة عالم المغرب، **أبي الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القروي القابسي المالكي** (ت.403هـ)، الذي أعجب بالمدرسة الأشعرية وتمكن من منهجها حتى أصبح من أبرز نظارها في عصره، وله فيها تواليف معروفة منها كتاب "أحكام الديانة"، وكتاب "المنقذ من شبه التأويل"، وكتابه "المنبه للفطن من غوائل الفتن"، وكتاب "الاعتقادات"[2].. وبلغ من شدة إعجابه بالأشعري وحرصه على تقريب منهجه وطريقته لأترابه حد تأليف رسالة يدافع فيها عن مذهبه ويبين أن طريقته مبنية على السنة الصحيحة بناء متينا، ومما جاء فيها قوله: «اعلموا أن أبا الحسن لم يأت من علم الكلام إلا ما أراد به إيضاح السنن والتثبيت عليها»[3].

ومنهم **وجاج بن زلو** تلميذ أبي عمران الفاسي وشيخ عبد الله بن ياسين إمام دعوة المرابطين ومهديهم، **وأبو إسحاق إبراهيم بن حسن التونسي** الذي عزز الوصل بين الفقه والعقيدة والسلوك[4]، **وأبو القاسم عبد الجليل الديباجي** (460-478هـ) القروي، الحجة في كتب ابن الباقلاني[5]، وهو بفضل ما ظهر من معطيات بحثية يمكن اعتباره من الحذاق المهرة في صناعة الكلام على طريقة المتقدمين، بل وصاحب التأثير

(1) تبيين كذب المفتري، ص 120-217

(2) ترتيب المدارك، 7/ 92. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، 3/ 168. سير أعلام النبلاء، 7/ 158.

(3)) مقدمة المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر- تونس الطبعة الثانية 1987م. ص119.

(4) ترتيب المدارك، القاضي عياض السبتي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الرباط، الطبعة الثانية، 1403هـ 1983م.8/ 58

(5) الغنية لعياض، ص76. ترتيب المدارك، ج8ص65-66. جذوة الاقتباس ص387.

الواضح المسند على المغاربة في علم الكلام[1]. ومن المغاربة الذين اتصلوا به بالقيروان زمن المرابطين **محمد ابن يعلى المعافري ابن الجوزي السبتي** (ت.483هـ) **وأبو الحجاج يوسف بن عيسى بن ملجوم** (ت.492هـ)، قاضي مكناس ومراكش للمرابطين، **وابن شِبرِين الإشبيلي** (ت.503هـ)، **وأبو عبد الله محمد بن خلف الأنصاري الإلبيري** (ت.537هـ)...

ومن الأسانيد القيروانية للدرس العقدي المرابطي، الشيخ النظار **أبو بكر المرادي الحضرمي القيرواني**(ت.489هـ) نزيل أغمات، وهو أبرز مفكر أشعري عرفته الدولة المرابطية، وإليه يرجع الفضل في إدخال علوم الاعتقاد إلى المغرب الأقصى حسب بعض المصادر[2]، مع أن الروافد القيروانية لشيخ المرابطين تبقى مجهولة في تفاصيلها، إلا أنها مقررة على العموم باعتبار الحال والمجال الثقافي السائد، وهذا ما قرره المحقق جمال علال البختي في تقديمه لعقيدة المرادي[3]، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الشخصية العلمية للحضرمي صقلت بالأندلس والمغرب؛ لأنه تراجع عن أمور اعتقادية في أواخر حياته ودان بخلافها[4].

الأشعرية بالمغرب الأوسط زمن المرابطين:

لم يختلف وضع المغرب الأوسط عن المغربين الأدنى والأقصى، ولم يرث بنو حماد الصنهاجيين وضعا مستقرا فكريا وثقافيا، فإرث الرستميين الإباضية ما زال قويا رغم دخول إمامتهم طور الكتمان، وإرث العبيديين ثقيل جدا يحتاج لجهد فكري واجتماعي شامل لكشفه وإبطاله بعد سنين من التعبئة المذهبية والإكراه الفكري؛ لأجل هذا «أظهر ـ المؤسس حماد ـ السُّنة ورضي عن الشيخين ونبذ طاعة العبيديين جملة وراجع

---

(1) راجع تفاصيل أكثر عن الموضوع في كتاب "المنهج العقدي عند الإمام عبد الجليل بن أبي بكر الربعي القروي" لرشيد عمور، منشورات الدار العالمية للكتاب.

(2) أزهار الرياض في أخبار عياض، 3/ 162. الغنية، ص226-227.

(3) عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تح جمال علال البختي، ص 53-54.

(4) المتوسط في الاعتقاد، تح عبد الله التوراتي، ص 66...

دعوة آل العباس»[1] وكذلك كان بنوه من بعده[2]، كما قرّب بنو حماد علماء أصول الدين من مجالسهم ودعموهم في تأسيس كيان ثقافي سني أشعري احتضنته قلعتهم وعاصمتهم المشهورة بقلعة بني حماد، ليكون بديلا عن دعوة العبيديين؛ وبالفعل نجح الأمر في القلعة وبجاية وسائر الإمارات التابعة لها، ورسخ فيها منهج الأشعرية منذ التأسيس حتى السقوط.

ولقوّة هذه الإمارة في القرنين الخامس والسادس كان بينها وبين المغرب والقيروان والأندلس تنافس ثقافي وسياسي مشهود، وزيارات علمية متبادلة وأسانيد وإجازات رصدتها كتب التراجم والمشيخات، كالقاضي عياض في الترتيب والغنية، والغبريني في عنوان الدراية، وابن مريم في البستان... مما يسمح لنا بالقول إن علماء القلعة أسهموا في تأسيس الدرس الأشعري بالمغرب زمن المرابطين والموحدين، وإن روافدهم الفكرية والمنهجية السنية كانت قيروانية، مثلهم مثل سابقيهم، وعلى رأسهم الديباجي القروي الذي يمكن اعتباره مؤسس الدرس الكلامي بالقلعة وبجاية[3] وأحد المؤسسين لهذا الدرس بالمغرب الأقصى من خلال تلاميذه، أمثال محمد بن داود بن عطية بن سعيد العكي الجراوي القيرواني أصلا القلعي دارا (ت.525هـ)، وهو قاضي تلمسان وإشبيلية وفاس زمن المرابطين[4].

ومن تلاميذ الديباجي الذين ورثوا علمه ومنهجه الفكري والإصلاحي، وجمعوا بين الفقه وأصول الدين والسلوك جمع نظر واجتهاد ومجاهدة، يوسف بن محمد القيرواني المعروف بأبي الفضل ابن النحوي القلعي المتكلم الفقيه الأصولي الزاهد (ت.513 هـ)[5]، ولا نحتاج للتدقيق لنكتشف أن ابن النحوي كان على منهج الغزالي

---

(1) ديوان العبر، ابن خلدون، 6/ 228

(2) دولة بني حماد، عبد الحليم عويس، دار الصحوة-القاهرة، ط2،1411/ 1991م. ص258.

(3) جذوة الاقتباس في ذكر من حل بمدينة فاس، ابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة- الرباط 1973م. 387.

(4) الصلة لابن بشكوال، تـ: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري ط1/ 1989ج 3/ 525

(5) البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، ابن مريم، المطبعة الثعالبية، 1907م. ص 299،

وطريقته رغم عدم لقائه به، فالمصادر التي عنيت بمسيرته تخبرنا عنه أنه كان مولعا بكتب أبي حامد خاصة الإحياء، وقد قال عنه القاضي أبو عبد الله محمد بن علي ابن حماد: «هو ببلادنا بمنزلة الغزالي في العلم والعمل»[1].

كما تخبرنا عن امتداد قوي للنحوي بالمغرب مثله في ذلك مثل شيخه الدبياجي؛ فقد أقرأ بسجلماسة وفاس الأصلين ونشطت دروسه العقدية رغم المضايقات[2] التي يمكن اعتبارها في باب المناقب والتحفظ عليها في باب العلم والمعرفة والمنهج، خاصة أنها كانت تنتهي دائما بانتصار النحوي بخرق العادة أو دعوة مستجابة؛ وممن أخذ عنه علمه ونزعته الغزالية أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الرمامة رئيس المفتين بفاس، والأخوان الفقيهان الناظران أبو بكر ومحمد ابنا مخلوف، والفقيه أبو عمران موسى بن حماد الصنهاجي قاضي الجماعة بمراكش[3]، وعيسى بن يوسف الملجوم (ت.543هـ)، وعلي بن حرزهم المتصوف (ت.559هـ)، وأبو علي حسن ابن علي ابن محمد المسيلي (ت.570هـ) كان يسمى أبا حامد الصغير وهو صاحب كتاب "التذكرة في أصول علم الدين"[4]

الأشعرية بالأندلس زمن المرابطين:

تقاسمت الأندلس مع المغرب الأقصى وباقي مكونات الغرب الإسلامي معالم فكرية مشتركة، أطرتها علاقة علمية منفتحة وروافد فكرية وسياسية منسجمة، وإذا أردنا رصد الوضع الفكري بالأندلس قبيل وغداة تأسيس دولة المرابطين لا نجد أفضل من تقييم العلامة ابن حزم الظاهري، لكونه أهم مؤرخ للتيارات والمذاهب الفكرية بالأندلس، ولاعتبار آخر هو كونه الخصم الأبرز للأشاعرة بالأندلس، حتى

---

(1) البستان، ص 300، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي. 2/ 623.

(2) التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997م، ص، 99.

(3) البستان، ص 303

(4) عنوان الدراية، الغبريني، ص 33 وما بعدها.

أنه أحصى عليهم عشرات "المخالفات" جلها من الإلزامات التي لا تستقيم إلا بتأويل بعيد متحيز؛ لكن شهادته لها قيمة من جهة كونها شهادة الخصم التي ترفع الخلاف، وتنقلنا من سؤال الوجود المقطوع به إلى سؤال التحول والعوامل المتحكمة فيه، يقول: «وأما الأشعرية فكانوا ببغداد والبصرة ثم قامت له سوق بصقلية والقيروان وبالأندلس ثم رق أمرهم والحمد لله رب العالمين»[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه بقوة: ما الذي وقع لهم؟ وأين ذهبوا؟ وما هو سبب ضعف سوقهم؟

ومع أن ما يهمنا بقوة في هذا النص هو وجود مدرسة أشعرية قوية بالأندلس قبل عصر المرابطين، هذه الأندلس التي شكلت المركز الثقافي الأوثق صلة بالمغرب الأقصى وحواضره الثقافية، إلا أنه لا بد من البحث عن جواب للسؤال الذي طرحناه، لأن فيه بعض الإجابة عن روافد الأشعرية بالمغرب الأقصى زمن المرابطين بل حتى ما قبل المرابطين:

من بين التفسيرات الممكنة لتراجع الإشعاع الفكري والمنهجي للأشعرية مرحليا، تدخل السلطة العامرية في شخص الحاجب المأمون عبد الرحمن ابن محمد بن أبي عامر (374هـ-399هـ) المعروف بلقب شنجول لأنه حفيد Sancho Garcés II de Pamplona، وهو الذي كان في وضع مهزوز شعبيا وسياسيا، دفعه ليكون أقرب إلى التيار السني المحافظ منه إلى التيار السني المجتهد، فوجد في الاضطرابات التي حدثت بسبب نقاش موضوعي "الكرامة ونبوة النساء"؛ المعروفة بكونها مسائل أشعرية فرصة لذلك؛ خاصة أن الكلام فيها أثار فتنة حقيقية في وقت حرج حضاريا؛ أذكاه خروجها عن حد الحوار والاختلاف الفكري إلى الخلاف والتنافر الاجتماعي، وما كان يطلب منهم غير السكوت وترك الخوض.

وأوضح سند نعضد به هذا الاحتمال، نص ينقله عياض في مداركه عن انتقال

---

(1) الفصل لابن حزم، 5/ 73.

فرسان الكلام الأشعري إلى المغرب بعد تدخل السلطة ضدهم، يقول عياض: «وكان الأصيلي وابن ذكوان في طائفة من نحارير العلماء في حزب القبري، وجماعة الفقهاء والمحدثين في الحزب الآخر. فخرج القبري (محمد بن موهب التجيبي الحصار ت.406هـ) إذ ذاك إلى العدوة وبقي فيها مدة أخذ عنه بها، وأراه أقام ببلدنا مدة، وبها أخذ عنه إسماعيل بن حمزة كتبه وكتب الشيخ أبي محمد ابن أبي زيد رحمه الله»[1].

من خلال نص عياض نستنتج أمورا أبرزها:

۞ قوة تيار المجتهدين الذي ضم طائفة من نحارير العلماء بحسب تعبير القاضي عياض، فلم يحمل تيار التجديد أهل الخمول والتقليد، والاستقواء بالسلطة والعامة، وإنما حمله أهل الاجتهاد والتأصيل من فقهاء القرآن والحديث والأصول، وهؤلاء ما كان لتنكيل السلطة أن يطمس أثرهم ولا أن يكبح إقبال أهل العلم عليهم، خاصة من هم في مرحلة الطلب، وهي مرحلة تتسم بالانفتاح على الجديد في المناهج والمتون، مع القرب من إشكالات الناس الواقعية، وهي إشكالات عقدية واجتماعية عويصة تتطلب منهج الحوار والجدل أكثر من التقرير والتسليم.

۞ حضور فقهاء المالكية المبرزين ضمن تيار الكلام السني، مثل يحي بن عبد الملك بن قيس من أهل قرطبة (ت.436هـ)، سمع الحديث من عدة لحقهم، كان متكلماً حاذقاً مستبحراً في ذلك، «ما نعلم بالأندلس في وقته أبصر منه بالكلام والجدل»[2]. وأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت.474هـ) تلميذ المدارس الفقهية الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية في الأصول والكلام، فقد أخذ بمكة عن الفقيه المالكي الأشعري أبي ذر الهروي، وبالموصل عن الفقيه الحنفي الأشعري أبي جعفر السمناني، وببغداد عن الفقيه الشافعي الأشعري أبي إسحاق الشيرازي. والثلاثة من أنصار مذهب ابن الباقلاني، غير أن الشيرازي لم يتلق عنه مباشرة، بل درس على يد أبي الطيب

(1) ترتيب المدارك، 7/ 188. كتاب الصلة، 2/ 471. جذوة المقتبس، ص85.

(2) بغية الملتمس، ص489رقم 1483. صلة الصلة، ق 5-485 ص 239.

الطبري (ت.450هـ) تلميذ الدارقطني، ومن آثاره في الكلام الأشعري كتاب "التسديد إلى معرفة طرق التوحيد"[1] الذي يعتبر في حكم المفقود. أخذ عنه من المغاربة: أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد المعافري السبتي (ت.502هـ) سمع في الأندلس من الباجي وبمكة من أبي المعالي الجويني، ودرَس هناك الأصول والكلام ودرَّس ذلك بسبتة حياته، وهو شيخ عياض وشيخ مشايخه وأصحابه، وقد اختص برواية وتدريس الكتب المصنفة في إطار منهج وطريقة المتقدمين، ورغم تلقيه عن الغزالي لم تذكر المصادر روايته لكتبه، بل اختص بكتب الباجي وابن الباقلاني، وكان يدرس بطريقة جدلية تجمع بين المناظرة والتفقه[2]. وعبد الله بن إبراهيم بن جماع الكتامي السبتي (ت.470هـ)، يكنى أبا محمد، من أهل الحفظ والمعرفة بالفقه وعلم التوحيد.. كان أبو الوليد الباجي يستخلفه إذا سافر على تدريس أصحابه[3]. ومنهم قاضي الحضرة المرابطية أبو الوليد ابن رشد الجد (ت.520هـ)، وقد ناصر الأشعرية في فتاواه ومؤلفاته ومختصراته، خاصة كتاب "تلخيص الحسن والقبح للحكيمي"، الذي أنكر فيه ـ كما افترض أستاذنا محمد الحبيب التجكاني رحمه الله ـ نظرية المعتزلة والأحناف في ربط الحسن والقبح بالعقل، وانتصر لنظرية الأشعرية والمالكية التي تعتبر الحسن والقبح مرتبطين بالوحي وليس بالعقل، وقد تلقى عنه عدد من المغاربة بالإجازة والاستفتاء أو بالتلقي المباشر مثل شيوخ سبتة وأبرزهم القاضي عياض، وشيوخ فاس لما زارها[4].

۞ حضور جانب التكامل والتداخل في تكوين فئة النظار الأشاعرة في هذه الفترة، من جهة جمعهم بين الأصلين مع الفقه والسلوك، وهذا نجده في سيرهم الشخصية كما نجده في كتاباتهم العلمية في التفسير والحديث مثل الطلمنكي صاحب "الوصول إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 222. فهرسة ابن عطية، ص136. الغنية، ص184

(2) الغنية، ص165-166

(3) صلة الصلة، 3/ 154 رقم253.

(4) جذوة الاقتباس، ص254. مسائل ابن رشد، 1/ 29-63-64-65.

معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة"، و"الرسالة المختصرة في مذاهب أهل السنة وذكر ما درج عليه الصحابة والتابعون وخيار الأمة"[1]. وأبي عبد الله بن الحذاء القرطبي (ت.416هـ)، صاحب "الإنباء عن أسماء الله"[2]. وابن برجان (ت.536هـ)، صاحب "الإرشاد في تفسير القرآن" و"شرح الأسماء الحسنى". وأبي عبد الله الإلبيري (ت.537هـ) صاحب المصنفات في الكلام وفقه الحديث والسلوك، منها "البيان في الكلام على القرآن"، و"اختصار الرعاية للمحاسبي"[3]...

❁ تطور التأليف العقدي بما ينبئ عن حضور قوي للنصوص الأشعرية في الدرس العقدي، خاصة المختصرات والأرجوزات، كأرجوزة أبي الحجاج يوسف بن موسى الكلبي(ت.520هـ) الكبرى والصغرى[4]. وكتاب "أنوار الحقائق وأسرار الدقائق" لعبد الغالب السالمي وأبي الحجاج الكلبي، وهو كتاب في اختصار كتابي "الهداية" و"الشامل" للجويني[5] وغيرها من الكتب التي تقدم ذكرها في هذا البحث...

❁ تقريب المفاهيم العقدية واستثمار الدرس العقدي في الإصلاح الاجتماعي تأثرا بأبي حامد الغزالي والجويني، بل إن الأندلس عرفت بعض تلاميذهما أمثال، محمد ابن الحسن بن علي بن يوسف الخولاني الألميري البلغي (ت.515هـ) لقي أبا حامد الطوسي وأخذ عنه[6]، ومحمد بن سعيد الميورقي أبي عبد الله، حج سنة 402هـ وكان بمكة وقت قدوم أبي المعالي، فلزمه وأخذ عنه مصنفاته، ثم قفل إلى ميورقة وتصدر بها لتدريس الفقه وأصوله، وهو حليف الباجي في التصدي لابن حزم في المناظرة عن المالكية والأشعرية[7].

---

(1) فهرسة ابن خير، ص 225.

(2) ترتيب المدارك، 8/ 7. الديباج المذهب، ص368.

(3) المتوسط في الاعتقاد، عبد الله التوراتي، ص 67-68-69.

(4) الغنية، ص226.

(5) المصدر نفسه، ص 170.

(6) الصلة، 2/ 272.

(7) الذيل والتكملة، 6/ 216.

قوة العلاقة مع العدوة المغربية والتي تجلت في قدوم القبري للمغرب ونشره لعلمه بسبتة وما حولها، وتلقي شيوخ عياض عنه. وتاريخ القدوم هو ما قبل 451هـ، تاريخ تأسيس إمارة المرابطين، بمعنى أن الدرس الأشعري عرف طريقه إلى المغرب في أواخر القرن الرابع الهجري وبداية الخامس.

خاتمة

وفي الختام يمكن إجمال ما تقدم في ما يلي:

1- عرفت المدرسة الأشعرية في المشرق والمغرب وجود تيارين متفاعلين؛ هما تيار الاقتصاد في توظيف المنهج الكلامي وتفضيل الإجمال في الاعتقاد على التوسع في التفصيل والتأويل، ثم تيار البحث الكلامي السني المعتمد على المعقول والمنقول في الدفاع عن القضايا الإيمانية التي قررها الفقهاء وأهل الحديث والمتصوفة.

2- إن منهج الأشاعرة بتياريه المقتصد والمتكلم عرف طريقه للدرس العلمي والتعليمي زمن المرابطين، حيث تولى تقريبه ونشر أدبياته أعلام من مختلف مراكز الثقافة بالغرب الإسلامي، كالأندلس والقيروان وصقلية وبجاية... وهو ما تشهد به نصوص عقدية اكتشفت حديثا، مثل عقيدة المرادي والتسديد للديباجي... فضلا عن كتب التراجم والبرامج التي خلدت لنا نبذا عن سير هذا الجيل وتفاصيل أوفى عن معالم تفكيرهم ورحلاتهم ونشاطهم العلمي.

3- احتضنت الجغرافيا الثقافية للمرابطين حوارا بين تيارات أهل السنة والجماعة، كان من أبرز نتائجه قبول منهج الأشعرية باعتباره فكرا عقلانيا سنيا اقتضته الحاجة الثقافية والاجتماعية والحضارية للمغرب الأقصى في تلك الفترة.

لائحة المصادر والمراجع

- إبراهيم الأبياري، الصلة لابن بشكوال، دار الكتاب المصري، ط1/ 1989.
- ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة-الرباط 1972م.
- ابن الزيات يوسف بن يحيى، التشوف إلى رجال التصوف، ، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997م.
- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل (ط. صبيح)- الناشر: محمد علي صبيح/ 1348.
- ابن خير الإشبيلي، فهرسة ابن خير الإشبيلي، تحقيق: معروف، بشار عواد - محمود عواد معروف- طبعة دار الغرب الإسلامي/ 2009.
- ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى/ 1995.
- ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر.
- ابن مريم، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، ، المطبعة الثعالبية، 1907م.
- أبو العباس أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: محمد بن أبي شنب- عادل نويهض- رابح بونار، المطبعة الثعالبية (الجزائر).
- أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)، دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق: محمد الحبيب التجكانين دار الجيل- دار الآفاق الجديدة/ 1414- 1993.

- أبو بكر الخلال، السنة للخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض/ 1989.
- أبو بكر المرادي، العقيدة، تحقيق: الدكتور جمال علال البختي، مركز أبي الحسن الأشعري التابع للرابطة المحمدية للعلماء- تطوان/ 2015.
- أبو بكر بن العربي المعافري، الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ضبط وتوثيق: الدكتور عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى/ 2015.
- أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي/ بيروت، لبنان، 1414هـ-1994م.
- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي، صلة الصلة (بجانب: الصلة لابن بشكوال)، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1/ 1429هـ-2008م
- أبو جعفر الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الإبياري، المكتبة الأندلسية، الطبعة الثانية/ 1410-1989.
- أبو عبد الله المازري، مقدمة المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر/ تونس، الطبعة الثانية 1987م.
- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس- محمد بن شريفة- معروف بشار عواد، طبعة 2012.
- أبو محمد بن عطية الأندلسي، فهرس ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان - محمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية/ 1983م.
- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: الدكتور علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية،الطبعة الأولى/ 2004.

- أحمد بن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل بمدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة-الرباط 1973م. 387.
- أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1990م.
- أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا- إبراهيم الإبياري- عبد الحفيظ شلبي- سعيد أحمد أعراب- محمد بن تاويت - عبد السلام الهراس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة/ 1939.
- الدباغ و إبن ناجي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: الدكتور عبدالمجيد خيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى/ 2005.
- رشيد عمور، المنهج العقدي عند الإمام عبد الجليل بن أبي بكر الربعي القروي، منشورات الدار العالمية للكتاب.
- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، طبعة مؤسسة الرسالة.
- عبد الحليم عويس، دولة بني حماد، دار الصحوة، القاهرة،ط/ 2-1411/ 1991م.
- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون أو كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني/ 1983م.
- عبد الله بن محمد ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: معروف- بشار عواد، طبعة: دار الغرب الإسلامي/ 1429-2008.
- عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت - حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى/ 1983.

- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرحه واعتنى به: د. صلاح الدين الهواري.
- عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك، ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الرباط، الطبعة الثانية/ 1403هـ 1983م.
- يوسف بنلمهدي، معالم التفكير الإسلامي بالمغرب والأندلس، إصدارات المجلة العربية المملكة العربية السعودية، الرياض، 1435هـ-2014م.

جهود أبي بكر المرادي
في توطين ونشر المنهجية الأشعرية
على عهد المرابطين من خلال عقيدته

د. وسام رزوق
مديرية التربية الوطنية/وزان

لا شك أن ظهور الأشعرية وبداية انتشارها على عهد الدولة المرابطية، ما فتئ يستفز أذهان الباحثين، ويثير فيهم داعي البحث والتنقير، عساهم يظفروا بإجابات شافية عن أسئلة ملحة متعلقة بهذه الفترة الدقيقة من تاريخ المغرب، فترة اضطلع فيها رواد البحث الكلامي الأشعري بدور الريادة في إعادة تشكيل البنى المعرفية للمنظومة الفكرية المغربية.

ولا شك أيضا أن المقتحم لهذا الصعب سيصطدم بإكراه ضياع جل الكتابات الكلامية الأشعرية لهذا العهد؛ الشيء الذي يبقي الإجابة عن أسئلةٍ كثيرةٍ معلقةً إلى حين.

ولما عرفت الساحة العلمية المغربية في السنوات الأخيرة إخراجَ دُرَّة نفيسة من ذخائر المكتبة العقدية المغربية؛ هي **"عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي"**، أول من أدخل علم العقائد إلى المغرب الأقصى[1]؛ فقد حُقَّ لمحققه؛ فضيلة الدكتور جمال علال البختي أن يَعُدَّه فتحا جديدا في بابه، ووثيقة نادرة لها ما بعدها، ستجيب عن كثيرٍ من الأسئلة المتعلقة بالعقيدة الأشعرية، وتاريخِ دخولها إلى المغرب، كما ستفتح الباب واسعا لمراجعة الكثير من الأحكام والمواقف بهذا الخصوص، وتتبع مسار تطور المذهب الأشعري مضمونا ومنهجا.

ولما كانت المناهج الفكرية أحد أهم ركائز التجديد والإصلاح، والانبعاث الحضاري، وكان عصر المرادي عصر تحول عميق، اشتدت فيه المواجهات الفكرية بين أنصار التجديد والإصلاح الديني، وبين الاتجاه المرابطي المحافظ؛ فلا شك أن أبا بكر المرادي كان منخرطا في سلك التجديد، وحاملا للواء التغيير، وحينئذ ـ وأمام هذا العِلْقِ الفريد الذي وصلنا من إنتاجاته الكلامية ـ يكون السؤال الأكثر إلحاحا يروم الكشف عن جهود أبي بكر المرادي في نشر وتوطين المنهجية الأشعرية، كمدخل لبناء فكرٍ عقدي قائم على النظر والبرهان من جهة، وخلخلةِ ومراجعةِ بعض القناعات والرؤى العقدية من جهة ثانية.

---

(1) "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات، ص: 106.

وليس غرضنا في هذه العجالة الغوصَ في عمق المنهج العقلي الاستدلالي للمرادي في عقيدته، بقدر ما نروم استكناه النص للكشف عن طريقة توظيفه لهذا المنهج؛ والذي نرى أنه كان متأثرا فيه بالواقع المرابطي، متفاعلا معه، ومحكوما بهاجس التقريب، وانتزاع المشروعية الدينية والحضارية.

من أجل ذلك قسمت هذه الكلمة إلى ثلاثة محاور:

الأول؛ اختصرت فيه الحديث عن منهجه في التأليف والاستدلال.

الثاني؛ خصصته للحديث عن موقفه من المتشابه.

أما الثالث؛ فأبرزت فيه طريقته في توظيف المنهج الكلامي في باب الاستدلال على حدث العالم.

المحور الأول: منهجه في التأليف والاستدلال في عقيدته

أـ منهج التأليف:

يتضح من عمل المرادي في عقيدته فيما يخص الأبواب والفصول أنه ممن يتقن صنعة التأليف، يظهر ذلك جليا من خلال المباحث الكلامية المضمَّنة في أبواب وفصول "**العقيدة**"؛ وهي وإن جاءت في المتن المحقق غير مرتبة، ويظهر عليها بعض اضطراب ـ كما نبه عليه المحقق[1] ـ فإن ذلك بعيد عن أن يكون من فعل المرادي؛ المتكلمِ النظار؛ الذي تمرس على صنعة التأليف؛ إذ ثبت أن عقيدته هذه من آخر مؤلفاته[2].

---

(1) "عقيدة أبي بكر المرادي"، ص: 152.

(2) ذكر الإلبيري في "**الدرة الوسطى**" أن شيخه المرادي كان يقول في صدر عمره إن الله تعالى فوق عرشه لا في مكان، ولا في ما يقدر تقديره، وأنه تعالى غير متحيز، ولا كائن في مكان، ولا مقايس، ولا مماثل، ولا مماس، ولا محاد، ولا مسامت للعرش...، وكذلك أثبت الفوقية مع نفي ما ذكر من المكانية والتحيز والمماثلة...في "**رسالة الإيماء إلى مسألة الاستواء**"، وكان له الرأي ذاته في "**كتاب البيان**"، ثم عدل عن ذلك آخر عمره، قال الإلبيري: " فقال في "كتاب البيان" أن العرش هو الذي يليه من مخلوقاته، واستدل بأدلة منها حديث السوداء...ثم نزع عن هذا **ورجع عنه في آخر عمره**، ورأى أن الوصف له بالمقابلة يقتضي التقدير، فانصرف إلى مذهب الأئمة الذين منعوا الوصف له تعالى بالمقابلة"، راجع: "الدرة =

وقد يقال: إن المطبوع من "**العقيدة**" إبرازة أولى، قد يكون أعقبها المراديُّ بالتهذيب والتصويب؛ وهذا أمر مستبعد أيضا؛ لأن في المتن أدلة عدة تثبت التصرف في ترتيب أبوابها وفصولها، لعل أقواها قول المرادي عند حديثه عن المتشابه: «واعلم أن المشكلات محنة امتحن الله بها عباده على ما قدمناه في صدر الكتاب»[1]، وعند الرجوع إلى ما أحال عليه، نجده في وسط الكتاب، فليست هذه إذن إبرازة أولى للعقيدة لم تعقبها مراجعة وتصحيح من المرادي، وإنما الأصل ـ ولا شك ـ كان جاريا على المعهود من تتابع المباحث الكلامية، وعلى وفق النسق الأشعري العام في التأليف.

ومما يسترعي الاهتمام بخصوص منهج المرادي في التأليف، تصديره للعقيدة بباب وسمه بـ"باب: معرفة أقسام العبادات"، انطوى على ذكر أقسام العبادات، وأقسام أحكام الشريعة، وشروط التكليف، ثم التنبيه على أن العبادات قسمان:

الأول منهما يتوجه على القلوب؛ وهو أوائل سائر العبادات، وهذا هو الذي فصل فيه بعدُ، وشكل مادة الكتاب من أوله إلى آخره.

والثاني من القسمين يتوجه على الأبدان، وقد أشعر بأنه سيتطرق إليه بعد بحثه في القسم الأول، لكنه لم يفعل[2].

وعلى كل، فما قام به المرادي هنا من تصديره لعقيدته بالحديث عن أقسام العبادات،

= **الوسطى في شرح مشكل الموطا**"، (112/ أ و114/ أ)، وهذا الرأي الذي استقر عليه المرادي هو عينه المثبت في عقيدته، انظر: ص: 245 وما بعدها.

(1) "عقيدة أبي بكر المرادي"، ص: 251.

(2) قال المرادي: «فالواجب على القلوب أوائل سائر العبادات، ونحن نبدأ بما يقتضيه الترتيب من ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ». انظر ص: 182. وإذا أخذ كلام المرادي على ظاهره، فيمكن تبرير عدم اكتمال الكتاب باحتمالات عدة، منها: وفاته قبل وفائه بما تعهد به، خصوصا أنه ألفه آخر عمره، أو أن النسخ التي وصلت إلينا غير تامة، اقتصر نساخها على القسم الأول فقط؛ والذي شمل الجانب الاعتقادي...، وقد يكون المعنى من كلامه التنبيه على مركزية القسم الأول؛ وهو أوائل سائر العبادات، إذ هو لها كالأساس للبناء، فحق أن يبدأ به، وليس معنى ذلك ضرورة إتباعه بالقسم الثاني؛ أي ما يتوجه على الأبدان من العبادات.

غير مألوف في كتب سابقيه من المتكلمين الأشاعرة، ويمكن فهم صنيعه وقراءته بالنظر إلى الواقع المرابطي، واستحضار موقف الفقهاء والمحدثين الرافض للكلام، والمتوجس منه، على اعتبار أنه جدل ومراء لا يجر نفعا، ولا ينعقد تحته عمل؛ كقول الحافظ ابن عبد البر (463هـ): «أجمع أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار، أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدون عند الجميع ـ في جميع الأمصار ـ في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه»[1]، ونهي المحدث هشام بن أحمد الوقشي في كتابه "الغيداق في جواب المسترشد المشتاق" عن قراءة علم أصول الدين على مذهب الأشعريين[2].

فأراد المرادي قبل الشروع في تقرير قضايا العقيدة رفع هذا التوجس بالتنبيه على ارتباط ما سيتناوله بالعمل؛ إذ هو له كالأساس للبناء، وهو ما سيظهر أيضا في منهجه وأسلوبه في الاستدلال الذي ابتعد فيه عن الجدل والغوص في الخلافيات، متوسلا ببراعته في تطويع اللغة، ودقة فهمه للقضايا العقدية، للتعبير عن المعاني الفائقة بالعبارات الرائقة.

ب ـ منهجه في الاستدلال:

من بين الأمور التي تبرز قيمة عمل المرادي في عقيدته، استعماله للقواعد والأساليب الاستدلالية التي انتهى إليها الفكر الأشعري في عصره، فنجده ـ مثلا ـ يستدل بالمتفق عليه على المختلف فيه، ويستعمل السبر والتقسيم المنحصر، وقياس الغائب على الشاهد، وإنتاج المقدمات النتائج...

وكان أسلوب المرادي في الحجاج والاستدلال متميزا ودقيقا، مكن له الريادة في علم الكلام، وميزه عن أبناء بَلَدِهِ من الأندلسيين والمغاربة، فجعله رأس المتكلمين بالغرب الإسلامي، ويمكن القول بالنظر إلى مضامين "**العقيدة**" وقضاياها، والمنهج المتبع فيها، بأنه طاول بها ما شهده المشرق من تطور في البحث العقدي الكلامي، وهي

(1) "جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر، ج2/ 117.

(2) "الدرة الوسطى" (ق 55/ ب).

حقيقة أكدها الدكتور جمال علال البختي بعدما عدد بعضا من مظاهر القيمة العلمية لعقيدة المرادي فقال: «...ومن هنا تبدو ريادة هذا المفكر الأندلسي، وتميزه ليس فقط بالموازنة مع أبناء بلده من الأندلسيين والمغاربة، ولكن بالنظر إلى ما شهده المذهب من تطور في المشرق حيث الميلاد والنشأة»[1].

ويكفي في بيان ما قلناه براعةُ تصرفه في الحدود على ما نبينه بعد، وإضافته في تعريف الخلق (العالم) قَيْدَ: «وصفات ذاته»؛ فقال: «وكل شيء غير الله ـ سبحانه ـ وصفات ذاته فهو خلقه»[2]؛ وهذا القيد الذي يُحترز به من مذهب المعتزلة القائلين بحدوث الصفات لم يرد عن الأشعري، ولا عن الباقلاني، وأول من أشار إليه وأضافه إلى الحد الإمامُ الجويني، حَسَب ما ذكره كثير من العلماء المغاربة؛ منهم اليفرني[3] والخفاف[4]، ومعلوم أن المرادي عاصر الجويني وتوفي بعده بإحدى عشر سنة، فدل ذلك على رسوخ واجتهاد المرادي في البحث الكلامي، وأنه كان فيه مطاولا لنظرائه من المشارقة.

وبالجملة؛ فعقيدة أبي بكر المرادي مثال على التآليف الكلامية الأشعرية الرائدة، الهادفة إلى توطين ونشر المذهب الأشعري، وصاحبها يشهد أن علماء المغرب الأشاعرة على عهد المرابطين لم يكن عندهم التأليف في الكلام صنعة طارئة، فقد تميزوا فيه منهجا ومضمونا، وعمقا، بل وصلوا فيه إلى مرحلة مكنتهم من تدقيق الآراء ومراجعة القناعات الفكرية والعقدية، فالمرادي مثلا اختلف قوله في الإيمان، واختلف قوله في الاستواء ـ كما أشرنا إليه سابقا ـ، وكل ذلك يدل على النضج الكلامي الذي وصل إليه أعيان علماء الأشعرية المغاربة، وأن البحث الكلامي بالمغرب في فترة التأسيس لم يبدأ من حيث بدأ المشارقة، وإنما بدأ من حيث انتهوا، ولن أغالي إذا ما استندت إلى عمق

---

(1) "عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي"، ص: 151

(2) نفسه، ص: 189.

(3) "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"، ج2/ 629.

(4) "شرح العقيدة البرهانية" للخفاف، ص: 9.

منهج هذه "العقيدة"، ومضامينها، وقضاياها، بالقول بأن البحث الكلامي بدأ مع المرادي في المغرب جوينيا، أكثر منه باقلانيا.

المحور الثاني: موقفه من المتشابه ومشكل القرآن والحديث

ذكرنا قبلُ أن المرادي أشار إلى أنه صدَّر عقيدته بذكر متشابه الصفات في القرآن والسنة، ثم بيّن بعدُ موقفه منها وفصّل الكلام في تأويلاتها، وأطال في ذلك مقارنة مع باقي المباحث، وهو ما يُنبئ بمركزية هذه القضية في فكر المرادي، وتأثر تأليفه هذا بالواقع المرابطي.

وقد كان في موقف المرادي من المتشابه خلخلة لبعض القناعات العقدية الثابتة عند الفقهاء وأهل الحديث في عصره، موقف عرضه في عقيدته بكل قوة وثقة، وجرأة مطبوعة بالحدة أحيانا.

وما يمكن استخلاصه بخصوص موقفه من المتشابهات، أنه يراها من المحن التي «امتحن الله بها عباده، ليثيب العلماء على علمها وتأويلها، ويعاقب الملحدين فيها على الجهل بحكمها»[1]، ولعله يريد بالملحدين فيها من اعتقدوا معاني التجسيم؛ لذلك يرى وجوب تأويل الآي والأحاديث المتشابهة، وإخراجها عن ظواهرها وحملها على غير ذلك من محتملاتها بالرجوع إلى المقصود من معانيها.

وفي مقابل قوله بوجوب التأويل يُظهر المرادي مرجوحية رأي أهل الحديث، ويعلن أن موقفه له سند من سيرة السلف بقوله: «لأن الصحابة رضي الله عنهم قد خاضوا في التأويل»[2]، وأن الواقع يجعله آكد وأولى بقوله: «وتأويلها أولى لئلا تسرع إلى ظواهرها من التجسيم قلوب الجهال، وألسنة أهل الضلال»[3]؛ وهو في هذا كله يحاول تبديد مخاوف المرابطين وتوجسهم من مخالفة السلف، وينبههم إلى المهيع القويم الكفيل بحماية عقائد المسلمين.

---

(1) "عقيدة أبي بكر المرادي"، ص: 251.

(2) نفسه، ص: 251.

(3) نفسه، ص: 261.

ولأهمية قضية المتشابه في مشروع المرادي الإصلاحي، فإنه لم يكتف في عقيدته ببيان موقفه والتنظير له، وإنما عقد فصلا يقدم فيه أمثلة من متشابه القرآن وتأويلاته له، وآخر لأمثلة من السنة[1].

ولعله من المفيد أن نتلمس أثر موقف المرادي هذا الذي عبر عنه في هذه "العقيدة" عند تلامذته المؤلفين، كدليل أو مؤشر على أثر أوسع لم تحفظه لنا كتب التاريخ والتراجم، قال تلميذه أبو عبد الله الإلبيري بعد أن وافق المراديَّ في عد المشكلات من المحن التي امتحن الله بها عباده؛ قال: «والإعراض عن التأويل حذراً من مواقعة المحذور في الاعتقاد، يجر إلى اللبس والإبهام، واستزلال العوام، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض ما في كتاب الله إلى رجم الظنون»[2].

وكان الإلبيري ممن يشدد على ضرورة تأويل المتشابه والمشكل من الآي والأخبار، ولم يكن يرى الوقف فيه مع ترك الظاهر المحال كافيا في رفع خطر التشبيه والتجسيم.

هذا الخطر الذي إذا ما سلم منه فقهاء ومحدثو الأندلس القائلون بالوقف، فلا يؤمن سلامة العامة منه مع قلة العناية بالمعقول، وواقع الإديولوجية المرابطية.

ويتجلى هذا الأثر أيضا، في هذه المسألة، عند تلميذه أبي الحجاج الضرير في منظومته؛ فقال:

امتحن الله بها عباده ... للخير والشر كما أراده

بأن يخص بعضهم بعلمها ... وأن يضل بعضهم في حكمها[3]

إلى أن قال:

ومال شيخنا إلى التأويل ... لأنه أسعد بالدليل

---

(1) راجع ص: 252 وما بعدها.

(2) "الدرة الوسطى"، (ق 110/ ب)، وهو عينه نص الجويني في "الإرشاد"، انظر ص: 42.

(3) "التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد"، ص: 111-112.

إذ وقفنا يسد باب العلم　　مع وجودنا طريق الحكم[1]

من خلال هذين العلمين البارزين وغيرهما[2]، استطاع أبو بكر المرادي أن يؤسس لقاعدة من التلاميذ المبرِّزين في علم الكلام، قادرين على التنظير لمشروعه الكلامي، ونشر رؤيته الإصلاحية بالعدوتين.

وكان المرادي متفاعلا مع الواقع العقدي المرابطي تأثيرا وتأثرا، فكانت قضية تأويل المتشابه مثالا على قدرته التأثيرية؛ إذ اختار أن يقتحم هذا الصعب، فيواجه فقهاء عصره ومحدثيه الرافضين للتأويل، رغم كون الرأيين معا مما يحتمله المذهب الأشعري، وما ذلك إلا لإيمانه بأنه منهج سابل لكل عامي عاقل، أراد أن يدرأ عن نفسه غوائل التجسيم وآفاته.

أما تأثره بالواقع المرابطي؛ فيظهر جليا في طريقة توظيفه للمنهج الكلامي في إثبات بعض القضايا الكلامية؛ منها منهجه المتميز في الاستدلال على حدث العالم؛ وهو ما نبينه في المحور الآتي.

المحور الثالث: طريقة توظيفه المنهجَ الكلامي في باب الاستدلال على حدث العالم.

والذي يتعين تقديمه قبل تفصيل الكلام في هذا المحور أمور نراها في غاية الأهمية:

أولها أن المرادي يجعل أول الواجبات النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، وأن الله تعالى يعرف بالبرهان، ولا تستقيم الدلالة عليه إلا بعد العلم بحدوث العالم، ثم يسلك في إقامة الدلالة على حدث العالم طريقة المتكلمين، وهذا الموقف منه ـ رحمه الله ـ في غاية القوة والجرأة، صدر به عقيدته الموجهة أساسا إلى بيئة علمية محافظة متوجسة، بل ومحذرة من طلب علم أصول الدين على طريقة المتكلمين الأشاعرة.

---

(1) نفسه، ص: 112-113.

(2) راجع مبحث تلاميذ المرادي في مقدمة تحقيق "عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي"، ص: 130 وما بعدها.

ويفهم أيضا من تصديره الكتاب بالحديث عن أقسام العبادات، أن النظر الذي جعله واجبا لحصول المعرفة بالله والمبنية على حدث العالم، أصلٌ لصحة العبادة؛ وهو موقف نجد له أثرا واضحا في بعض تلامذته، كأبي عبد الله الإلبيري الذي ربط في "**الدرة الوسطى**" صحةَ العبادة وصحةَ العلم بالله وصفاته، بالعلم بحدث العالم[1].

فالأمر إذن يتجاوز مجرد رفع التوجس من الاشتغال بالكلام، ودفع الريبة منه، واللذين استوليا عهودا على ذهنية فقهاء المرابطين ومحدثيهم، إلى اعتبار الاشتغال به، وتقريب براهينه؛ جُملية أو تفصيلية، من آكد الضرورات؛ إذ به يتوصل إلى معرفة الله تعالى.

ولا شك أن هذا المسعى؛ أي تثبيت المشروعية الكلامية، ونشر الأصول الأشعرية في البيئة المرابطية أمر شاق بالنسبة للمرادي؛ وهو أمر إن لم نجد له تصريحا في "**العقيدة**"، فقد لمسناه من خلال دفاعه عن قناعته في تأويل المتشابه؛ إذ اضطر إلى التوسل بالصحابة الذين خاضوا في التأويل، وبيان أن العلماء الراسخين يعلمون تأويل المتشابه على الجملة؛ فخُصُّوا بالثواب لأجل ذلك.

بعد هذا نرجع إلى بيان ملامح من منهج المرادي في الاستدلال على حدث العالم؛ فنقول إنه اختار في إثبات حدثه ما اعتاص من المسالك؛ وهو القائم على إثبات حدث الجواهر والأعراض، والذي يستند إلى أصول عقلية نسقية، ويعتمد اصطلاحات، تجمع معان تعارف عليها أهل الفن؛ كالعالم، والجوهر، والعرض، والأكوان...وغيرها، وهي اصطلاحات غير مألوفة في الدرس العقدي المغربي، بل قد تكون عامل نفور

---

(1) قال الإلبيري: «...نزيدكم بيانا لما تقدم من شرف العلم بالله تعالى، وأنه لا عالم أفضل من العلماء بأصول التوحيد (بالله) تعالى؛ لأنه به يتوصلون إلى العلم بالله تعالى، ومما يبين ذلك بيانا شافيا، أن المعرفة بأن العبادة عبادة لا تجزئ مع عدم العلم بالشريعة، والعلم بالشريعة لا يصح مع عدم العلم بالنبوة، والعلم بالنبوة لا يصح مع عدم العلم بالمعجزة، والعلم بالمعجزة لا يصح مع عدم العلم بأنها حاصلة من قبل الله على وجه التصديق للرسول، وذلك لا يصح مع عدم العلم بالله تعالى وصفاته، وأن له أن يرسل الرسل إلى خلقه، وذلك لا يصح مع عدم العلم بحدث العالم...وإذا تقرر هذا ثبت أن العلوم الشرعية فرع عن العلوم العقلية، وهذا يدفع الشك في فضل علم الأصل...»، "الدرة الوسطى"، (ق50/ 1).

لارتباطها في الوعي المرابطي بالكلام المذموم، وبالمغالاة في العقلانية التجريدية، وبُعدِها عما أُثِر عن السَّلف.

ولما سلك هذا المسلك العويص، وعدل عن مسالك أخرى غير مبنية على إثبات حدوث الجواهر والأعراض؛ كالاستدلال بطريق الجواز[1]، مع وجود واقع يفرض عليه لتحقيق مقاصده في نشر وتوطين المذهب الأشعري وتقريبه، درجةً وسطى من التجريد والعقلانية الكلامية، نتساءل عن المهيع الذي سيتبعه المرادي لتجاوز عقبة الاصطلاح، والحفاظ على تماسك وارتباط الأصول العقلية الأشعرية في مبحث حدث العالم، وتفادي البعد السجالي والجدالي الملازم للمباحث الكلامية عموما، من أجل تقديم صياغة لعقيدته في صورة تقريرية لا تنفر القارئ "المرابطي" الذي استقر في ذهنه أن الجدال في المسائل العقدية من علامات أهل البدع والزيغ...

بعد هذا نقول بأن المرادي قصد في عقيدته عند الاستدلال على حدث العالم؛ العدول عن استعمال الاصطلاحات الكلامية المعتادة في هذا الباب؛ كالعالم، والجوهر، والعرض وغيرها، فعبر بالخَلْقِ عوض العالم، وبالصِّفة عوض العرَض، والموصوف عوض الجوهر[2].

ومعلوم أن مسألة الاصطلاح بالغة الأهمية، والتغيير فيها يفرض بالضرورة تغييرا في المنهجية، بل قد يؤدي إلى اضطراب بعض الأصول العقلية إذا رام المستدل باصطلاحه الجديد المعنى نفسه للاصطلاح المتعارف عليه، وحينئذ لن يسلم من الاعتراض، وهو ما وقع للمرادي في عقيدته، ونرى أنه لم يلجأ إلى هذا الصنيع إلا مضطرا، ليوافق المألوف في المجال التداولي المرابطي، وليفي بغرضه في تقريب المنهجية الكلامية، وتقرير قضايا العقيدة؛ فيحصل للمتلقي الإقبال على طلب برهان حدث العالم وعدم النفور منه.

ومثال هذا التصرف في الاصطلاح أنه عبر مثلا عن العالم بالخلق، والخلق عند

---

(1) انظر عنه "شرح العقيدة البرهانية" للخفاف، ص: 16.

(2) "عقيدة أبي بكر المرادي"، ص: 189.

الأشعرية المخلوق نفسه، وهو الموجود بقدرة قديمة، فاستعمال الخلق هنا؛ حكمٌ بالحدوث قبل الاستدلال عليه.

ولما حصره ـ أي الخَلق ـ في الصفات والموصوفات عوض الجواهر والأعراض، لم يستدل على صحة الحصر؛ لأن الاستدلال على ذلك يلزمه استحضار المعاني الاصطلاحية للجوهر والعرض...

ولما أراد الاستدلال على حدث الموصوفات ـ أي الجواهر ـ بتعاقب الأكوان؛ وهي الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق؛ وهي المعلوم ضرورة عدم خلو الجواهر منها، توسل بالحركة والسكون، واستنكف عن استعمال الاجتماع والافتراق، لأنهما مرتبطان بالجوهر الفرد بمعناه الاصطلاحي؛ أي الجزء الذي لا يتجزأ، فغيرهما بعرضي الموت والحياة، والتي قد تختص بجوهر أو جسم دون آخر؛ فيكون الاستدلال بهما ناقصا[1]

وعموما؛ فقد حافظ المرادي على النسق الاستدلالي العام لمباحث حدث العالم؛ فأثبت حدث الأعراض بالطروء والانتفاء، مستندا إلى الأصول العقلية الأشعرية المعروفة؛ كاستحالة عدم القديم، واستحالة الكمون، واستحالة انتقال الأعراض، وأثبت حدث الجوهر باستحالة عروه عن الأعراض الحادثة، ليخلص إلى أن المركب منهما ـ وهو (الخلق) ـ حادث[2].

والمرادي في هذا كله يستعمل العبارة اليسيرة الوجيزة، النافذة إلى فهم القارئ وإدراكه، فيختصر المعاني الكثيرة، دون أن يحدث خللا أو إبهاما على مستوى الفهم، ونمثل لذلك بعبارة صاغ فيها مثالا جمع فيه بين استحالة كمون العرض، واستحالة انتقاله، والقول بالعادة ونفي التأثير، مع تمثيل حسي مشاهد بعيد عن التجريد، قال: «وحدوث النار مما نشاهده عيانا؛ لأنها غير كامنة في الحديدة، ولا في الحجارة، ولا منتقلة إليها من آخر، وإنما يحدثها الله سبحانه عند القدح بعادة أجراها»[3].

---

(1) نفسه، ص: 190.

(2) نفسه، ص: 191.

(3) نفسه، ص: 190.

وفي ختام هذا البحث يمكن ترتيب بعض الخلاصات كالآتي:

- ظهور التآليف المغربية في العقيدة الأشعرية على عهد المرابطين دليل على بداية سيرورة حتمية لتحول فكري حضاري متفاعل مع الواقع، تحول اضطلع به أعلام حملوا مشاريع إصلاحية تجديدية متكاملة، ويمكن اعتبار أبي بكر المرادي الحضرمي من رواد التجديد العقدي على عهد المرابطين، وأكثرهم تأثيرا.

- تظهر "عقيدة المرادي" عمق القضايا العقدية المثارة على عهد المرابطين، وتميز البحث الكلامي فيها.

- أضاءت "عقيدة المرادي" عن جوانب من شخصيته، المتسمة بالجرأة وعدم المهادنة في سبيل رسالته الإصلاحية؛ ومن ذلك اختياره الدفاع بقوة عن رأيه القاضي بتأويل المتشابه، في وسط رافض لذلك.

- التجديد في المناهج الكلامية والعقدية رافد من روافد الإصلاح الديني والحضاري، وهو أمر استحضره المرادي، وكشفت عنه عقيدته.

- استطاع المرادي بتآليفه، وتصدره حلق الدرس أن يؤسس لقاعدة من العلماء مكنت لتوطين الآراء والمضامين الأشعرية، والمساهمة في رفع التوجس من الاشتغال بعلم الكلام على مذهب الأشاعرة.

هذا وإذا كانت "عقيدة المرادي" قد كشفت عن كثير من المعطيات، وأضاءت عن جوانب كانت خفية في تلمس هذه المرحلة الدقيقة من تاريخ المغرب ـ مرحلة ما قبل ترسيم المذهب الأشعري ـ وهو التأليف الذي يحق لنا اعتباره فتحا عزيزا في بابه، فإن الوقوف على بعض ما ألف في هذه الفترة من مؤلفات كلامية أشعرية؛ ككتاب "التجريد"، وكتاب "البيان"، وكلاهما للمرادي، لا شك أنه سيزيد تصورنا وضوحا وبيانا حول طبيعة الجهود المبذولة في سبيل التمكين للمذهب الأشعري في المغرب الأقصى.

لائحة المصادر والمراجع

- "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى/ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ط: 1369هـ/ 1950م.
- "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط: 4، 2014.
- "التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد" لأبي الحجاج يوسف بن موسى الضرير، تحقيق: جماعة من الأساتذة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية – ط: 1، 1435هـ/ 2014م.
- "جامع بيان العلم وفضله" لأبي عمر يوسف بن عبد البر، طبعة دار الفكر – بيروت – (د.ت).
- "الدرة الوسطى في مشكل الموطا"، مخطوط الإسكوريال رقم: 1483.
- "شرح العقيدة البرهانية" لأبي بكر الخفاف الإشبيلي، مخطوط الإسكوريال رقم: 1273.
- "عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي" لأبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق: جمال علال البختي، إصدار مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء – تطوان – ط: 1، 1433هـ/ 2012م.
- "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية" لأبي الحسن علي ابن عبد الرحمن الطنجي، تحقيق: جمال علال البختي، إصدار مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء – تطوان – ط: 1، 1438هـ/ 2017م.

حضور المذهب الأشعري زمن المرابطين

-محاولة في نقد الدعاوي وتفكيك المفاهيم ورصد المصاديق-

ذ. محمد أمين السقال

باحث بمركز أبي الحسن الأشعري/تطوان

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على الصادق على الأمين.

بداية؛ أشرف بالتواجد ـ بما يقتضيه اللفظ من معاني الحضور والوَجْد ـ بين هذه الثلة المباركة من العلماء والباحثين وفي رَبْع من رباع هذه المؤسسة العامرة بعلمائها وأساتذتها وطلابها للإسهام في موضوع قديم جديد لا يني يحمل الباحثين على تجديد النظر ونخل الأحكام.

موضوع مداخلتي أيها السادة والسيدات بعنوان: "حضور المذهب الأشعري زمنَ المرابطين؛ ـ محاولة في عرض الدعاوي وتفكيك المفاهيم ورصد المصاديق ـ"

وعليه، تتكون هذه المداخلة كما هو لائح من عنوانها الفرعي من معاقد ثلاثة: أولها يتعلق بعرض دعويين رئيستين بخصوص ظهور الأشعرية وانتشارها في المغرب، والثاني يهمّ استشكال مفاهيم: الأشعرية والمذهبية ولقب المرابطين، والثالث سنبري فيه لرصد جملة من الشواهد والأدلة على حضور المذهب الأشعري على عهد المرابطين.

وأنا واع كل الوعي بأن كل إشكال من هذه الإشكالات يحتاج إلى محاضرة بحيالها بل إلى دراسة مستقلة، لكن حسبي الإلماع إلى المقصود منها وإظهارُ لبابها وإلقاء جملة من الدلائل عليها.

• **المعقد الأول: عرض الدعاوي:**

بناء على استقصاء الأعمال والبحوث التي ألفت في موضوع هذه الندوة أجد أنها تكاد لا تخرج ـ على مستوى النظر الكلي ـ عن دعويين اثنتين متعارضتين من حيث الظاهر متقاربتين من حيث الباطن؛ أولاهما صادرة عن المناوئين للأشعرية والثانية تسكن أعمال المدافعين، وكلتا الدعويين مجانفتان للصواب متنكبتان عن الحقائق العلمية والشواهد التاريخية.

1 - **الدعوى الأولى:** ورسمُها أن الأشعرية بدعة طارئة على المغرب وعلمائِه لم يعرفها المغاربة إلا على يد محمد بن تومرت (ت.524هـ) الذي أنكر على المغاربة اتباع طريقةِ السلف وألزمهم مذهب الأشاعرة البدعي، وإلا فإن المغاربة ـ خصوصا بعد استتباب

المذهب المالكي في بلادهم ـ كانوا على صفاء في العقيدة شأنُهم في ذلك شأنُ السلف الصالح، وهذا الصفاء معناه "إثبات" ما أثبته الله لنفسه في كتابه ورسولُه عليه الصلاة والسلام في سنته من الصفات والأفعال الإلهية.

هذه الدعوى قد استفحل أمرها وفشا ذكرها حتى باتت مسلمة من قبل أصحابها قديمهم ومعاصرهم. ولا بأس أن أسوق شاهدا على ذلك جملةً من المقتبسات من كتب المعاصرين على سبيل التمثيل وإلا فالحصر متعذر:

- «**كان ابن تومرت هو السبب في إدخال العقيدة الأشعرية في بلاد المغرب التي كانت قبل ذلك سنية سلفية** فحسبنا الله ونعم الوكيل»[1].

- «**كان المغاربة على مذهب السلف** في أصول الدين زمن المرابطين (451-541هـ) فلما أظهر محمد بن تومرت المغربي المصمودي الأشعري (ت.524هـ) دعوته كفّر مخالفيه من المغاربة، واتهمهم بالتشبيه والتجسيم واستباح دماءهم وأموالهم، ودخل في حروب طاحنة مع المرابطين وأدخل المغرب الإسلامي في فتنة دامية، **وفرض الأشعرية على الرعية**»[2].

- «**لقد ظل أهل المغرب على اعتقاد السلف** منذ دخولهم في الإسلام إلى أن حُرِّف اعتقادهم تحت وطأة التهديد والقتل من ابن تومرت الذي **فرض الأشعرية** بلبوس الرفض في ادعاء المهدوية»[3].

- «**وكذلك المالكية: لم يُعرف أحد منهم أشعريا قبل فتنة ابن تومرت** المصمودي البربري الجهمي [...] الأفاك السفاح الذي فعل الأفاعيل وارتكب الأباطيل، وهتك

(1) مقالة التعطيل والجعد بن درهم، التميمي محمد بن خليفة بن علي، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م، ص. 102.

(2) الأزمة العقدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين: 5-6 الهجريين، علال خالد كبير، دار الإمام مالك، البليدة ـ الجزائر، ط1، 1426هـ-2005م، ص. 29

(3) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي محمد بن عبد الرحمن، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، والنبلاء للكتاب، مراكش، ط1، ج1، ص. 67.

الأعراض وسفك الدماء ونشر العقيدة الجهمية بسلطان السيف والسنان لا سلطان الحجة والبرهان»[1]

فهذه النصوص وتلكم الأعمال، وغيرها كثير ينوء البحث باستعراضها، تربط دخول الأشعرية إلى المغرب وانتشارها فيه بدعوة ابن تومرت ومهمتِه التي انتدب نفسه لها محاربا عقيدة السلف ومنتصرا لعقيدة الأشعرية "البدعية".

وآخر ما وصلنا من الأعمال مما يندرج في هذا الاتجاه وينتصر لهذه الدعوى كتيِّب بعنوان: «**رسالة موجزة في بيان براءة الإمام مالك وأصحابه وكبار أتباعه من مذهب الأشاعرة**»[2]؛ كتبه شيخ يحمل صفة رئيس اللجنة العليا للإفتاء بليبيا! والملاحظ، ابتداء، أن هذا العنوان يراد منه المقابلة بين المذهبين المالكي والأشعري؛ بحيث لا يكون مالكيا من كان أشعريا. وهنالك أعمال أخرى سبقت هذه «الرسالة» وقصدت قصْدها، منها: كتاب «علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم»، وفيه فصل بعنوان "المالكية والمذهب الأشعري" غايتُه شرْخُ اللُّحمة بين المذهبين؛ المالكي والأشعري[3]، ومنها أيضا رسالة للدكتوراه عنوانها «أهل السنة والجماعة في المغرب وجهودهم في مقاومة الانحرافات العقدية من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس»[4] تهمّم فيها الباحث باستعراض جهود "أهل السنة والجماعة" بالمغرب في الدفاع عن عقيدة السلف ضد أهل البدع بمن فيهم الأشاعرة، مع اهتمام مخصوص بإرث الإمام مالك (ت. 179هـ) في هذا الباب.

---

(1) التميز في بيان أن مذهب الأشاعرة ليس على مذهب السلف العزيز، الحاي أبي عمر حاي بن سالم، غراس، الكويت، ط1، 1428هـ-2007م، ص. 237.

(2) رسالة موجزة في بيان براءة الإمام مالك وأصحابه وكبار أتباعه من مذهب الأشاعرة، عبد الحفيظ أحمد محمد، الهيئة العامة للأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1438هـ-2017م.

(3) علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم، باحو مصطفى، منشورات السبيل، سلسلة بحوث في مذهب المالكية (3)، ط1، 1428هـ-2007، [صص. 135-156].

(4) الرسالة نوقشت عام 1412هـ بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية، نال بها الباحث إبراهيم علي التهامي درجة الدكتوراه. وهي متوفرة على النت في جزءين.

كل هذه الأعمال ـ والتي سنعرّج على عدد منها في تضاعيف البحث ـ هي في الجملة متشابهة من حيث مضامينُها ومسلماتها، وإنما تتفاوت من جهة مراتب أسلوب الجرح والثلب إزاء العلماء والمتكلمين المغاربة؛ فبعضها أقل صفاقة من نظرائه. على أنه لا يعنينا في هذا البحث المنزع الأخلاقي وما يندرج في دائرة الأدب عند العرض والاعتراض فهذا محله مقررات مناهج البحث وأدبيات التأليف والتحرير، كما لا يعنينا من إيراد العناوين وسوْق النصوص الدخولُ في مناكفات عقدية، فإني أربأ بالبحث العلمي عن أن ندخل في ساحته ما ليس بداخل في حقيقته، وإنما همنا ووكدنا هو التفسير والنقد والتعليل طلبا للحقيقة وليس استسلافا منا لحق مقرر.

لطلب الحقيقة لا بد، إذن، من الوقوف على المستندات والبيّنات التي يُعتمد عليها في إثبات دعوى إدخال ابن تومرت الأشعرية إلى المغرب، وبحسب «الرسالة» (أو الكتيّب) التي ذكرناها ـ وهي ما سنجعله معتمدنا لراهنيتها ـ يُستند على ما قاله ابن خلدون (ت.808هـ) في موسوعته التاريخية؛ قال المدعي: «قال ابن خلدون المؤرخ الشهير المالكي في تاريخه: «إن أهل المغرب كانوا بعيدين كل البعد عن مذهب الأشاعرة، واستمر ذلك إلى أن ظهر **محمد بن تومرت الشيعي الزائغ**، فأنكر عليهم اتباعهم لطريقة السلف، **وألزمهم باتباع مذهب الأشاعرة**»»[1].

وطبعا ليس المطلع على مؤلفات ابن خلدون في حاجة إلى كثير عناء ليتلمس أن هذا النص لا ينسجم مع أسلوب الرجل ومنهجه؛ فابن خلدون نفسه المتكأ عليه يقول في «تاريخه» عن ابن تومرت: «وانطوى هذا الإمام راجعاً إلى المغرب **بحراً متفجراً من العلم، وشهاباً وارياً من الدين**. وكان قد لقي بالمشرق **أئمة الأشعرية من أهل السنة** وأخذ عنهم واستحسن طريقهم في الانتصار **للعقائد السلفية**، والذب عنها بالحجج العقليّة الدافعة في صدر أهل البدعة..»[2]. فإذا كان صاحب الدعوى ـ محل النظر ـ قد

(1) رسالة موجزة في بيان براءة الإمام مالك وأصحابه وكبار أتباعه من مذهب الأشاعرة، مصدر سابق، ص. 6.

(2) تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن =

وصف ابن تومرت بالشيعي الزائغ فإن ابن خلدون قد خلع عليه لقب الإمام وجعله "**بحراً متفجراً من العلم، وشهاباً وارياً من الدين**"؛ والواري في اللغة هو السمين من كل شيء، فيكون ابن تومرت بشهادة ابن خلدون قد جمع بين وَفْرة العلم وفَوْرة الديانة. هذا، والحال أن دولة المهدي قد عفت في زمان ابن خلدون واندرس أمرها، فليس هنالك ما يمنع ابن خلدون من وصف ابن تومرت بما فيه فلا باعث على التوجس والتقية أو التملق والمداهنة.

على أن هذه الدعوى تنطوي هي أيضا على عدد من المزاعم تحتاج إلى نقد:

- **أولها: نفور المالكية من مذهب الأشاعرة**؛ فلا قيمة للأشاعرة وغيرهم من أهل الأهواء الكلاميين؛ لا قيمة لهم ولا لكتبهم عند المالكية علماء وأمراء وعامة[1]؛ ويُستشهد لذلك بأقوال عدد من المالكية أبرزها وأصرحها قولة ابن خويز منداد (ت.390هـ) الشهيرة «**أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعرى، ولا تقبل له شهادة فى الإسلام أبدا، ويُهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منه**»[2].

وابن خويز منداد رحمه الله هو واحد من علماء المذهب المالكى وليس قُلَّة من قلله أو سلطة علمية يُحتكم إليها؛ قال فيه القاضى عياض (ت.544هـ) ـ وتبعه على ذلك الذهبى (ت.748هـ) وابن حجر (ت.852هـ) ـ «لم يكن بالجيد النظر، ولا بالقوي الفقه، وقد تكلم فيه أبو الوليد الباجي، قال: إني لم أسمع له في علماء العراق بذكر»[3].

= الأكبر)، ابن خلدون عبد الرحمن، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: شحادة خليل، مراجعة: زكار سهيل، دار الفكر، بيروت، 1421هـ-2000م، ج6، ص. 302.

(1) رسالة موجزة.. مصدر سابق، ص. 6.

(2) المصدر نفسه، ص. 10-11. وهذا القول رواه ابن عبد البر بسنده في جامع بيان العلم وفضله، تح: زمرلي أحمد، ص. 193.

(3) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي، تح: أعراب سعيد أحمد، مطبعة فضالة، المحمدية ـ المغرب، ط1، ج7، ص. 78. وقارن: تاريخ الإسلام، الذهبي شمس الدين، تح: التدمري عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م، =

ولست أستروح كثيرا لتحليته من قبل ابن تيمية (ت.728هـ) بقوله في «الفتاوى الكبرى»: «محمد بن خويز منداد إمام المالكية في وقته في العراق»[1]؛ ذلك لأن أهل المذهب هم أعلم بصاحبهم وأعرف بحاله إلا إذا اتهمناهم بغمزه والزراية عليه قسوطا منهم أو حسدا.. وهذا ما لا أمارة عليه بله الحجة والدليل.

على أن ابن خويز منداد في إغلاظه للأشاعرة إنما يترجم موقفه المبدئي من علم الكلام جملة دون تفصيل، ولذلك حكى عنه القاضي عياض أنه «كان يجانب الكلام جملة وينافر أهله، حتى تعدى ذلك إلى منافرته المتكلمين من أهل السنة، وحكم على الكل بأنهم من أهل الأهواء»[2]، وهو حكم اهتبله قبيل من الباحثين "العقائديين" ليربطوا دخول الأشعرية إلى المغرب "السني المالكي" بابن تومرت حتى يصِموها بالبدعة الطارئة والنحلة الجديدة على أهل المغرب.

لكنّ من طاروا بقول ابن خويز منداد كل مطار ـ وهم كثُر ـ واعتبروا كلامه موقفا رسميا للإمام مالك وأتباع المذهب من بعده من علم الكلام ـ وبالتالي من الأشعرية[3] ـ لم ينتبهوا إلى خطورة هذا الحكم الذي يجعل طائفة عظيمة من العلماء ونقلة الشريعة من المبتدعة وأتباع الهوى. وبغض النظر عن سيرة ابن تومرت وحقيقة معتقداته ومنزلته ضمن علماء الأشعرية، فإن ابن خويز منداد لا يصل إلى رتبة الأشعري والماتريدي وأبي الحسن الباهلي وابن مجاهد وغيرهم من السابقين له ممن بوؤوا علم الكلام صدارة العلوم الدينية، كما لا يُعد في منزلة الباقلاني والباجي والمازري والقاضي عياض وابن العربي وغيرهم من المالكية اللاحقين عليه ممن كانوا

= ج27، ص. 217. ولسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تح: أبو غدة عبد الفتاح، مكتب المطبوعات الإسلامية، ج7، ص. 359.

(1) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية تقي الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ-1987م، ج6، ص. 563.

(2) ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص. 78.

(3) راجع مثلا: عقيدة الإمام مالك، المغراوي محمد بن عبد الرحمن، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، سلسة العقائد السلفية (2)، ص. 90.

رؤوسا في الفقه المالكى والمذهب الأشعرى معا، لذلك فإن موقفه من علم الكلام أو الأشعرية متهافت مما لا يُعتدّ به.

ومن الجدير بالذكر بخصوص الاحتفاف بقولة ابن خويز منداد أنها تصدر عن موقف ناف لوجود المجاز في القرآن[1] من باب سد الذريعة إلى نفي الحقائق كما يفعل المتكلمون وأهل الأهواء. وقد تفطن ابن رشد الجد (ت.520هـ) لهذا المنزع الاحترازي مستدركا عليه بقوله: «قد ذكر ابن خويز منداد من أصحابنا **أن القرآن لا مجاز فيه**، وحجته أن القرآن حق، ومحال أن يكون حقا ما ليس بحقيقة. **وهو خطأ واضح؛ لأن الحق ليس من الحقيقة بسبيل**؛ لأن الحق ضد الباطل، والحقيقة ضد المجاز. وقد يؤتى بحقيقة اللفظ ويكون الكلام باطلا ويؤتى بالمجاز فيه ويكون الكلام حقا»[2].

والحق أن القول بوقوع المجاز في اللغة والقرآن هو مما عليه جمهور المتكلمين والأصوليين وإن كان منهم من نُقل عنه إنكار ذلك وهو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت.418هـ)، على جلالته، قال أبو بكر بن العربي (ت.543هـ) في «المحصول»: «اختلف الناس هل في كتاب الله تعالى مجاز أم لا؟ فمنعه الأقل وجوزه الأكثر، **ومن أجلّ من منعه قدرا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني** رحمه الله»[3]، مع تشكيك جملة من أصحابه الأشاعرة في نسبة هذا القول إليه[4]. وهذا يشير، إن صحت

(1) «قال محمد بن خُويز منداد من أصحابنا، وداود الأصبهاني: "إنه لا يصح وجود المجاز في القرآن"»، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، الباجي أبو الوليد، تح: فركوس محمد علي، المكتبة المكية ـ دار البشائر الإسلامية، ط1، 1422هـ/ 2002م، ص. 158-159.

(2) المقدمات الممهدات، ابن رشد الجد (ت.520هـ)، تح: حجي محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م، ج1، ص. 28.

(3) المحصول في أصول الفقه، ابن العربي المعافري أبو بكر، أخرجه واعتنى به: اليدري حسين علي، علق على مواضع منه: فودة سعيد عبد اللطيف، دار البيارق، ط1، عمان، 1420هـ-1999م، ص. 31. ولمن أراد التوسع في الموضوع يُنظر كتاب: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، المطعني عبدالعظيم، مكتبة وهبة، القاهرة.

(4) انظر التلخيص في أصول الفقه، الجويني أبو المعالي، تح: المبالي عبد الله جولم ـ العمري بشير أحمد، دار =

النسبة، إشكال القول بالتأويل عند الإسفراييني وتصحيح مسالك المتكلمين رغم نفي المجاز في القرآن، وهو موضوع للبحث.

هذا بخصوص ما حُكي عن الإسفراييني الأشعري - على قابليته للتأويل - وما نُقل عن ابن خويز منداد المالكي وافتُتِن به، وإلا فإن أغلب مالكية المغرب قد أقروا بالمجاز وافتنُّوا فيه وقالوا بالتأويل في الصفات مما له وجه مسموع من لغة العرب وحظ موفور من النظر. وهذا الحكم إذ ينسحب على زمن الموحدين فإنه يصدق أيضا على الكثير من العلماء في عصر المرابطين، كما سيتضح بعدُ.

- **ثاني المزاعم** وهو رديف لسابقه يعبر عنه صاحب «الرسالة» - محل النقد - **بخرافة كون الإمام مالك كان أشعريا**؛ وهو بذلك يعتقد أنه يرد على جملة من الأعمال التي تنتصر للأشعرية وترى أن مالكا كان على معتقد الأشعري. يقول صاحب «الرسالة» مصدر هذه المزاعم: «وبه يتبين بوضوح أن من نسب الأشعرية إلى الإمام مالك أو أحد أصحابه - **وهذا جهل أعمى؛ لأن مالكا وأصحابه قد ماتوا قبل أن يوجد مذهب الأشاعرة**، المهم سيتبين لنا بوضوح أن من نسب الأشعرية إلى الإمام مالك أو أحد أصحابه أو أحد كبار أئمة المذهب قريبي العهد من الإمام مالك، فإنما هو مغتر كذاب أو جاهل جهلا مطبقا، سمع قوما يتكلمون في ذات الله عزوجل وأسمائه وصفاته بما أملته عليهم شياطينهم وابتدعته أهواؤهم..»[1]. وبغض النظر عن الأوصاف القدحية والطعون المَكيلة للأشاعرة التي ينضح بها هذا النص على غرار مجموع الرسالة، وبغض النظر أيضا عن التهوّك بتجهيل "المعدوم" (وهو افتراض وجود من يقول أن مالكا

= البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996، ج1، 193. والشك في هذه النسبة يشهد له أيضا عدم التنصيص، في مؤلفات أصولية من الأصحاب - على اسم الإسفراييني ضمن من نفوا وقوع المجاز في القرآن، كما هو فعل الرازي في المحصول؛ قال: «المسألة السابعة: في جواز دخول المجاز في خطاب الله - تعالى - وخطاب رسوله ﷺ: الأكثرون جوزوا ذلك، خلافا لأبي بكر بن داود الأصفهاني» يقصد به الظاهري. انظر: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: العلواني طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، ج1، ص. 332-333.

(1) رسالة موجزة، مصدر سابق، ص. 5.

أشعريٌّ من جهة تقدم الأشعري على مالك في الزمن؛ وهذا لم يقله عاقل) فإن صاحبها ـ ومن يوافقه ـ يحاول أن يجعل العلاقة بين معتقد مالك ومعتقد الأشعري علاقة تضادٍّ لا يكون الصواب إلا في أحد المتضادَّيْن دون الآخر.

وافتعال المقابلة بين أرباب المذاهب الفقهية والمذهب الأشعري له جذور في التاريخ وليس من منابت هذا العصر؛ فهذا أبو الحسن الكَرَجي (ت.532هـ) مثلا في كتابه «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزاما لذوي البدع والفضول» يزعم أن «[..] في النقل عن هؤلاء [أئمة المذاهب الأربعة] إلزاما للحجة على كل من ينتحل مذهب إمام يخالفه في العقيدة **فإن أحدهما لا محالة يضلل صاحبه أو يبدعه أو يكفره،** فانتحال مذهبه ـ **مع مخالفته له في العقيدة** ـ مستنكر والله شرعا وطبعا، فمن قال: **أنا شافعي الشرع أشعري الاعتقاد، قلنا له: هذا من الأضداد، لا بل من الارتداد، إذ لم يكن الشافعي أشعري الاعتقاد.** ومن قال أنا حنبلي في الفروع معتزلي في الأصول، قلنا: قد ضللت إذا عن سواء السبيل فيما تزعمه، إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد [...] **وقد افتتن أيضا خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية وهذه والله سبّة وعار وفلتة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار على منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار**»[1]. إذن، صار الاعتزاء إلى الأشعري مع الانتساب إلى مالك ضربا من الجمع بين الأضداد، والمقصود؛ بين البدعة والسنة والضلالة والهدى والخطأ والصواب.

---

(1) القطوف المجموعة من كتاب الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول لأبي الحسن الكرجي، جمع وتعليق: صالح بن عبد العزيز سندي، دار اللؤلؤة، ط1، ص. 17-18. على أن كتاب الفصول في الأصول للكرجي مفقود، وما جُمع من نصوصه فالفضل فيه لابن تيمية الذي نقل منه الكثير من الأقوال، وقد قارنت بين عمل صالح سندي وما أثبته ابن تيمية فوجدت اختلافا يسيرا في بعض الألفاظ؛ لذلك فالنص أعلاه مصحح من أصله المنقول منه. انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية تقي الدين، تح: ابن قاسم عبد الرحمن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1417هـ/ 1995م، ج4، ص. 177. وراجع أيضا: نقض المنطق، ابن تيمية تقي الدين، تحقيق وتصحيح: حمزة محمد عبد الرزاق ـ الصنيع سليمان بن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، ص. 117-118.

هذا الزعم من أبي الحسن الكرجي[1] وغيره من القدماء على الأشاعرة المالكية لا زال محلَّ احتجاج من قِبل المعاصرين كما هو الشأن بخصوص مؤلف كتاب "أصول الدين عند الأئمة الأربعة واحدة"، والذي نقل نصه بقضّه وقضيضه دون نقد أو تعليق وكأن حكمه عليهم حقيقة مسلّمة لا تحتاج إلى استدراك، مساهما في توسيع الهوة الموهومة بين المذاهب الفقهية الأربعة والمذهب الأشعري[2]. وهنالك محاولات حثيثة تروم افتعال هذه الهوة بوجه مقصود بين المذهب المالكي والمذهب الأشعري نظرا لما شاع في الدرس العقدي المغربي من إجماع المالكية على "عقْد الأشعري"، وإن كان فيه ـ أي الإجماع ـ نظر. واللافت للانتباه أن أغلب هذه المحاولات صدرت عن أقلام مغربية، منها على سبيل المثال: كتاب بعنوان "عقيدة الإمام مالك السلفية" دفعَ إلى كتابته إطباقُ المتأخرين من أصحاب مالك على مخالفة عقيدته والانتصار لمذهب الأشاعرة[3]. ومنها أيضا كتاب "عقيدة الإمام مالك"؛ حيث كلِف صاحبه في استدعاء نصوص مالك في العقائد وما يتفرع عنها وجعل الأشعرية على النقيض منها؛ فالأشعرية، وإن لم تكن في زمن مالك إلا أنها لا تختلف عن الاعتزال في شيء فـ«ما الأشعرية إلا فرع منهم [المعتزلة]، وعلماء العالم الإسلامي ـ إلا من شاء الله ـ غالبهم أشاعرة والذي لا يعرف حقيقة الأشاعرة ولم يدرس أصولهم يعتقد أنهم الممثلون لمنهج أهل الحديث، وهم في الحقيقة لا يمثلون إلا امتدادا لأصول الجهمية مع تلفيق في بعض

---

(1) للكرجي قصيدة بعنوان "عروس القصائد وشموس العقائد" ذم فيها الأشعري والأشاعرة، وقد رد عليها ابن السبكي (ت.771هـ) في طبقاته وشكك في نسبتها إليه، وعلق على تشكيكه عبد الرحمن العثيمين في تحقيقه للذيل على طبقات الحنابلة. راجع: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي تاج الدين، تح: الطناحي محمود محمد والحلو عبد الفتاح محمد، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ ج6، ص ص. 141-142-146. وراجع أيضا: الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب عبدالرحمن، تح: العثيمين عبد الرحمن سليمان/ مكتبة العبيكان، 1426هـ-2005م، ج1، ص. 148-149، هامش (3).

(2) أصول الدين عند الأئمة الأربعة واحدة، الغفاري ناصر بن عبد الله، دار الوطن، الرياض، ط1، 1414هـ ص. 35.

(3) عقيدة الإمام مالك السلفية، أبو سليمان مصطفى، دار الضياء، مصر، ط1، 1424هـ-2003م، ص. 4.

المسائل»[1]. أما المنشورات المشرقية التي نحت هذا المنحى فهي لا تحصى منها قول صاحب كتاب "المهدي" ـ الذي تناسلت طبعاته ـ: «لقد كان أهل المغرب في عافية من بلاء أهل الكلام، متبعين مذهب مالك وأهل المدينة، مشتغلين بالقرآن الكريم وأحاديث الصحيحين والموطأ، وغيرها، وكانوا في باب الصفات على مذهب السلف الصالح، متبعين إمامهم مالك بن أنس رحمه الله وأصحابه، الذين لم يُعرف عن أحد منهم القول بالتشبيه والتجسيم»[2]، وتتمة هذا الكلام، بحسب هذا الفهم، أن المغاربة بعد دخول المذهب الأشعري على يد "المهدي" ابن تومرت قد عاجوا عن مذهب إمامهم مالك "السلفي" وانغمسوا في مستنقع البدع.

والحاصل أنه بفعل هذه الأعمال وأضرابها صار "النِّزال" أشعريا ـ حنبليا بعد أن كان أشعريا ـ معتزليا، بل استحال إلى مواجهة بين المذهب الأشعري من جهة وبين المذاهب الأربعة برمتها، مع تركيز ملحوظ على اصطناع الصراع الأشعري ـ المالكي بعيدا عن المقاربات العلمية الموضوعية وفي حلٍّ من الواقعية التاريخية التي تفعل فعلها في نشوء المذاهب وتطور الأفكار والمناهج. والنتيجة ما نلاحظه ونعاينه من بذر السخائم وتذكية الضغائن بين أتباع المذاهب، وما ينجم عنه من مظاهر التمزع والتفرق.

ـ **ثالث المزاعم** ـ وهو لا يتعلق مباشرة بموضوع هذا البحث ـ يتمثل في التعويل على **شبهة توبة الأشعري وتراجع كبار أتباع مذهبه عن "العقيدة الأشعرية"**، وهذا الادعاء مما يُطْبِق عليه الأثريون ويكاد لا يخلو كتاب لهم في العقائد يعرض لعقيدة الأشعري من تقريره: يقول صاحب «الرسالة» ـ التي انطلقنا منها في هذا البحث ـ: «لقد علم منصفو الباحثين وتقرر عندهم أن مذهب الخلف الذي هو مذهب متأخري الأشاعرة مذهب كلامي مخذول متروك، تركه مؤسسه أبو الحسن الأشعري نفسه عندما تبين له بُعده عن الجادة والصواب [...] وتركه كبار أتباعه من أمثال: الفخر الرازي

---

(1) عقيدة الإمام مالك، مصدر سابق، ص. 90.

(2) المهدي، المقدم محمد أحمد إسماعيل، الدار العالمية، الإسكندرية، ط 8، 2004، ص. 405.

والغزالي والجـويني وغيرهم"[1].

والمراد من تكرار هذا الادعاء وتسويقِه إقناعُ القارئ بأن ما عليه الأشاعرة في زماننا من اختيارات عقدية ومسالك منهجية وترسانة مفاهيمية ورؤية علمية وسطية يخالف تماما ما مات عليه الأشعري مؤسس المذهب وما استقر عليه اختيارُ كبار تلامذته من بعده. وهي محاولة مستميتة يُراد منها قطع حبل الاعتزاء إلى الأشعريّ بفصل الأشعرية عند المتأخرين عن اختيارات أبي الحسن فيما يسمى بالطور الثالث من أطوار مساره العقدي[2]؛ أي طور رجوعه إلى عقيدة السلف وأهل السنة بعد الطور الثاني الذي كان فيه كلّابيا (نسبة إلى عبد الله بن سعيد بن كُلاب (ت.241هـ)) بعد ارتداده عن مذهب المعتزلة، فلا غرو أن وجدنا بعض أعمال الأشعري يُعاد طبعها موطَّأة بتقْدمات أو دراسات تؤكد على توبة الأشعري من "أشعريته" (=الطور الثاني) وإنابته إلى معتقد السلف كما هو الحال بخصوص كتابَيه "رسالة إلى أهل الثغر"[3] و"الإبانة عن أصول الديانة"[4].

---

(1) رسالة موجزة، مصدر سابق، ص. 12.

(2) قال بنظرية الأطوار ـ أو المراحل ـ الثلاثة عدد من العلماء والباحثين تتبع جملة منهم وناقش مستندهم عبد الرحمن بن صالح المحمود في كتابه ذائع الصيت "موقف ابن تيمية من الأشاعرة" (وهو في أصله رسالة للدكتوراه)، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ-1995م، ج1، ص ص. 378-409.

(3) رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري أبو الحسن، تحقيق ودراسة: شاكر الجنيدي عبد الله محمد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 1422هـ-2002م، ص. 63-67.

(4) انظر قسم الدراسة من تحقيق العصيمي صالح بن مقبل للإبانة (رسالة لنيل الدكتوراه في العقيدة، الجامعة الإسلامية بالمدينة ـ سابقا ـ 1429هـ، [صص. 104-164]. أما فوقية حسين وبشير محمد عيون في تحقيقيهما للإبانة فقد قررا رجوع الأشعري إلى مذهب السلف (بمعناه المجمل)، وإن كان محمد عيون قد نقل قول ابن كثير في الأحوال الثلاثة التي تقلب فيها الأشعري، انظر على التوالي: ـ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تقديم وتحقيق وتعليق: حسين محمود فوقية، دار الأنصار، ط1، 1397هـ-1977م، [صص. 30-35].

ـ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عيون بشير، مكتبة دار البيان ـ دمشق، مكتبة المؤيد ـ الطائف، ط3، 1411هـ-1990م، [صص. 7-12].

ويحاول أصحاب هذا الادعاء تدعيمه بترويج ارتداد جمهرة من كبار الأشاعرة عن مذهب "الكلابية" (=الأشعرية التأويلية) ورجوعِهم إلى عقيدة السلف (=إثبات الصفات الخبرية)، ويستشهدون له بأقوال للجويني والغزالي والشهرستاني والفخر الرازي[1].

وليس غرضنا هاهنا تفكيك عناصر هذا المَزْعَم وتفنيدها إذ لا يتسع مقصود البحث لهذه المطالب، وقد تصدى بعض الدارسين لهذا الموضوع بالتفصيل وأثبت بطلانها ـ بحسب قوله ـ بالأدلة التاريخية والحجج العلمية[2]. وهو موضوع قمين بإعادة النظر فيه وإفراده ببحث علمي موضوعي مستقل.

والذي يهمنا من عرض هذه المزاعم الثلاثة أنها كثيرا ما تُستصحب في إثبات ما يمكن أن نعبر عنه بدعوى "قطيعة" العقيدة الأشعرية التي أدخلها ابن تومرت إلى المغرب مع معتقد الإمام مالك؛ فيتم فصل الأشعرية عن المذهب المالكي السني، ثم مع الأشعري نفسه وجملةٍ من كبار أتباعه بفعل زعْم استقرارهم على معتقد السلف الصالح ورجوعِهم عن مسالك المتكلمين العقلية. وبذلك تغدو الأشعرية في المغرب وَفق هذه الرؤية لقيطة هجينة ليس لها مستند شرعي أو سلفي.

---

(1) راجع مثلا، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مصدر سابق، ج2، ص. 620-621 (بخصوص الجويني)، ج2، ص. 674-675 (بخصوص رجوع الرازي). أما عن رجوع الغزالي عن الأشعرية فيُستند على كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام". والمعوّل في ادعاء توبة الشهرستاني قولُه في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"

لعمري لقد طفت المعاهد كلها	وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر	على ذقن أو قارعا سن نادم

وهذان البيتان أثبتهما ألفرد جيوم في تحقيقه وترجمته لمتن "نهاية الإقدام"، طبعة جامعة أكسفورد، 1934، ص. 3.

(2) أهل السنة الأشاعرة ـ شهادة علماء الأمة وأدلتهم، جمع وإعداد: السّنان حَمَد ـ العنجري فوزي، دار الضياء، ط1، 2006، صص. 42-72 (بخصوص إبطال ادعاء توبة الأشعري عن معتقده الذي عليه الأشاعرة)، صص. 73-79 (بخصوص إبطال تراجع بعض الأئمة عن العقيدة الأشعرية).

فإذا استيقنا مما ذكرناه - وهو دليل على ما تركناه من المصادر والمراجع الأخرى الآخذة بالدعوى الأولى بمزاعمها الثلاثة - يُمكن الحكم بأن أغلب الدارسين ممن يبدع الأشعرية ساقط في هذه الآفة - آفة الفصل والقطيعة -؛ فماذا عن الدعوى الثانية؟

2 - الدعوى الثانية:

قد لا أبعِد النُّجعة إذا اعتبرت أن الكثير من الدارسين المنتصرين للأشعرية ساقطون في الآفة نفسها؛ حيث يتحدثون عن دخول "العقيدة الأشعرية" إلى المغرب وكأنه دخول دين جديد إلى أرض لا تعرفه. وآية ذلك أنهم يجازفون باستعمال بعض المصطلحات الموهمة، ولكم أن تتأملوا في العناوين الآتية:

- **مراحل اعتناق المغاربة للعقيدة الأشعرية**[1].
- **لماذا اعتنق المغاربة العقيدة الأشعرية؟**[2].
- **اعتناق المغاربة للعقيدة الأشعرية**[3].

وهذه البحوث منشورة بموقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية وموقع مؤسسة محمد السادس للأفارقة، ما يعني أو يفهم منه أنها توافق الاختيار العقدي الرسمي للدولة! وطريقة تقديمها للاختيارات العقدية الأشعرية تولّد لدى القارئ المحايد إحساسا بكونه إزاء دين جديد أو عقيدة مستحدثة يتم اعتناقها*، وهذا ناتج كما

(1) http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-14-59/1257

(2) http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-14-59/1258

(3) www.fm6oa.org/ اعتناق-المغاربة-للعقيدة-الأشعرية/

* كلمة "اعتناق" والفعل "اعتنق" من أكثر الألفاظ تداولا واستعمالا في التعبير عن دلالة الدخول في دين جديد فيقال: اعتناق الإسلام - اعتنق الإسلام (أو دينا آخر)؛ أي دان به بعد أن لم يكن، وهذه الدلالة مولَّدة إذ لا نجدها لا في النصوص القرآنية والحديثية (بل ولا وجود للفظ "اعتنق" نفسه أو أحد مشتقاته في القرآن) ولا في القواميس القديمة المعتبرة؛ حيث يفيد فيها فعلُ "اعتنق" معنى "عانق": أي تعاهد شخصا بالعناق بإدناء العنق إلى العنق. ومن الطريف أن اللغويين الأقدمين فرقوا بين لفظتي "المعانقة" و"الاعتناق"؛ فجعلوا الأولى في المودة والثانية في الحرب؛ فيكون لفظ الاعتناق بحسب هذا =

سيأتيكم ـ لُبابه في المعقد الثاني ـ من نواتج الخلط بين العقيدة وعلم الكلام. ومن هذه الأعمال أيضا مقالة "العقيدة الأشعرية وحفظ الخصوصية المغربية" (منشورة بموقع وزارة الأوقاف أيضا) وبحث بعنوان "عناية المغاربة بالعقيدة الأشعرية" (وهو منشور بموقع مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية)، وغيرها من البحوث والدراسات التي تكرّس ـ على أهميتها وجهد أصحابها ـ لهذا التوجه، وإن بصيَغ ودرجات متفاوتة.

ولا بأس أن نعرض لجملة من العناصر التي تشكل قوام دعوى إدخال الأشعرية إلى المغرب وفق هذا الاتجاه؛ يقول أحد الباحثين: «أن المغاربة، قبل دخول الأشعرية، ظلوا **أوفياء لطابعهم السلفي الواضح في الوقوف عند حرفية النص واتباع سنة السلف الصالح، وابتعدوا كل البعد عن التأويل العقلي لمسائل العقيدة**»[1] ما يعني، بمفهوم المخالفة، أن

= التفريق دالا على منازعة الشيء المعتنَق ومحاربته خلافَ المراد من عبارة "اعتناق العقيدة الأشعرية"! وهناك منهم من تسامح؛ «قال الأزهري: وقد يجوز الاعتناق في المودة كالتعانق، وكلٌّ في كلٍّ جائز» وهذا التجويز يوافق ما ورد في السنة، من ذلك ما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: «خرجت مع رسول الله ﷺ [...] فلم يلبث أن جاء يسعى حتى اعتنق كل واحد منهما صاحبه...» الحديث.

راجع: لسان العرب، ابن منظور جمال الدين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج10، ص. 272. والمعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج2، ص. 632. وصحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين، تح: عبد الباقي محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص. 1882، حديث رقم (2421).

ويهمنا من هذا التدقيق أن فعل اعتنق (أو مصدره) إنما يدل في أصله اللغوي على العناق (في المودة أو الشّجار) وأن استعماله المتداول في زماننا الدال على معنى الانتحال والانتساب والانقياد والاتباع (غالبا بخصوص الأديان) دلالةٌ محدثة، وهي المعتمدة في الترجمة الأجنبية كذلك.

(1) عناية المغاربة بالعقيدة الأشعرية، أحمدون عبد الخالق، مقال منشور بموقع مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

https://www.arrabita.ma/blog/%D8%B9%D9%86%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A9/ =

الأشعرية تخالف فهم السلف للعقيدة، بل ونفهم من كلام الباحث أن السلف كانوا حرفيين! وهذه في نظري تهمة للسلف الصالح ـ أهلِ البلاغة والبيان ـ وليست مدحا. ثم يرى صاحب المقالة أن المد الأشعري انحصر قليلا «خلال حكم المرابطين في اتجاه التأويل العقلي على طريقة الأشعرية، **لتهيمن الطريقة السلفية في إمرار النصوص على ظاهرها، ويسود مذهب أهل السنة**»[1]، وهذا حكم غليظ يعود بالنفي على ما دبج به مقالته من أن الأشعرية «عقيدة توافق الحق وأصول الإسلام في نقائه وصفائه وطهره وسموه واعتداله»[2] وهو تناقض عجيب لا يليق.

وإن تعجب فعَجَبٌ أن قد وجدنا من علماء المغرب المحدَثين ـ ممن لهم قدم راسخة في العلوم الدينية ومعرفةٌ عميقة بالتراث المغربي ـ مَن تسرّع في إصدار أحكام تربط دخول الأشعرية إلى المغرب بابن تومرت وتَفصل منهاج الأشاعرة في العقيدة عن شِرعة السلف؛ يقول عبد الله كنون (ت.1989م): «وإنما يقال لهم الموحدون لأن **المهدي بن تومرت** القائم بأمر هذه الدولة لما ثار على المرابطين **كان يلقن أصحابه العقائد التوحيدية على طريقة الأشاعرة** من **تأويل الصفات** وغيرها ويسميهم الموحدين **تنكيتا منه على المرابطين الذين كانوا على طريقة السلف من عدم التأويل في الصفات**»[3]. وكثيرا ما بذر كنون هذا الرأي في العديد من أعماله كما في تحقيقه لقصيدة "أنجم السياسة" لابن المالقي (ت. 573 أو 574هـ) حيث علق على بيت فيها، لفظُه:

= هذا النص والنصوص التي اقتبستها من المقالات المنشورة بالمواقع الإلكترونية لا أوثقها لأنها غير مرقمة، فليرجع إليها في المواقع المذكورة.

(1) المصدر نفسه (المقالة غير مرقمة).

(2) نفسه (المقالة غير مرقمة).

(3) مدخل إلى تاريخ المغرب، كنون عبد الله، مطبعة كريماديس، تطوان، ط3، 1959، ص. 48. وما يلاحظ بخصوص هذا الكتاب أنه كان مقررا مدرسيا عُمل لقسم الشهادة الابتدائية بناء على تصريح مؤلفه نفسه (ص.4)! وهو يفرق صراحة بين طريقة الأشعرية وطريقة السلف ويربط ظهور الأشعرية في المغرب بابن تومرت، مكرسا لذلك في أذهان الناشئة في زمانه. هذا وإني عاكف منذ مدة على دراسة موقف عبد الله كنون ـ لمكانة الرجل بين علماء القرن الماضي ـ من علم الكلام والأشعرية باستجماع أنظاره وأقواله المتناثرة في تضاعيف مؤلفاته ومقالاته على كثرتها.

للأشعرية فينا مذهب عجب ومن سعادتنا أنا اعتقدناه[1]

قائلا: «ولا يخفى ما في ذلك من الإشارة إلى ظهور مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري وانتشاره في المغرب على يد المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية، وتقبل الناس له ولاسيما بطانة الخلفاء الموحدين ورجال دولتهم القائمين بدعوته [...] فليس من الأمور العفوية إذن ذكر المذهب الأشعري في القصيدة والنص على أن اعتناقهم إياه من سعادتهم، **فإن في ذلك تلميحا لما كان عليه المغرب من اتباع مذهب السلف قبل قيام دولة الموحدين، وما جاء به ابن تومرت من مخالفة لذلك** حتى إنه كان يسمي المرابطين بالمجسمين، وسمى أتباعه بالموحدين **لأخذهم بمذهب الأشعرية المؤولين للمتشابه والنصوص الموهمة للتشبيه**»[2].

فانظر كيف قرن ظهور المذهب الأشعري في المغرب بابن تومرت وكيف يتم التفريق ـ إذن ـ بين طريقة الأشعرية وطريقة السلف استنادا إلى عِيار "**التأويل**" أساساً في المباينة بين الطريقتين! وقد جنح إلى بعض هذه الأحكام المتسرعة محمد المنوني (ت.1999م) في معرض حديثه عن "**المعارف**" التي كانت على عهد الموحدين حيث قال: «**أما علم الكلام فكان قبلُ إنما هي العقيدة السلفية**، وفي هذا العصر تقرر علم الكلام على مذهب إمام الموحدين ـ ابن تومرت ـ في التوحيد، **وكان مذهبه فيه** كما في «المعجب» [أي «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»] **على مذهب الأشعري في أكثر المسائل**، إلا في إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها، وكان يبطن شيئا من التشيع، غير أنه لم يُظهر منه إلى العامة شيئا»[3]. وهذا الحكم عاد المنوني فأكده ـ دون تنقيح وبعبارة أكثر وضوحا ـ في كتابه الشهير «ورقات عن حضارة

---

(1) قصيدة أنجم السياسة لابن المالقي، تحقيق: عبد الله كنون، مجلة الثقافة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد 9، 1393-1973، ص. 17

(2) المصدر نفسه، ص. 17-18

(3) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، المنوني محمد، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، سلسلة التاريخ (6)، ط2، 1397-1977، ص. 58.

المرينيين» حيث قال: «وقد دخل للمغرب [أي المذهب الأشعري] **مع ظهور الموحدين على يد إمامهم محمد المهدي ابن تومرت..**»[1].

ولا تزال هذه الأحكام - على غلطها وإطلاقيتها - دارجة بين العديد من الباحثين والدارسين ممن ينتصر للأشعرية صراحة أو ضمنا سواء في المغرب، كما رأينا، أو في المشرق أيضا؛ فعلى سبيل التمثيل من بحوث المشارقة ممن تبنى بعض هذه الأحكام ولم يمحّصها قولُ أحد المتخصصين في العقيدة: «ومع الفقه المالكي كانت **عقيدة السلف** هي السائدة، **وظل الأمر كذلك حتى ظهر ابن تومرت صاحب الدعوة الموحدية**، فتحدى علماء المرابطين ورماهم بالشرك والتجسيم لأنهم يتمسكون بظاهر الآيات المتشابهات [...] **وكان جل ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية**»[2]. ولم يسلم من هذا الغلط أيضا أحد كبار المؤرخين المشارقة، يقول حسن إبراهيم حسن (ت. 1968م) بكثير من الاختزال في كتابه الأثير «تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي»: «كان المغرب يسير على **وفق العقيدة السلفية، وظل أهل هذه البلاد على هذه العقيدة حتى ظهر المهدي محمد بن تومرت** صاحب الدعوة الموحدية»[3].

إن مثل هذه النصوص المشرقية والمغربية (وهي كثيرة انتخبنا منها ما يؤدي المقصود) التي يؤرَّخ بها لظهور الأشعرية في المغرب - من وجهة نظر منتصرة للأشعرية

---

(1) ورقات عن حضارة المرينيين، المنوني محمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 20، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط3، 1420/ 2000، ص. 309.

(2) ابن برجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام، القاري حسان، ضمن : مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 23، العدد الأول، 2007 [صص. 363-424]، ص. 372. أحال الباحث في إثبات فكرته في النص أعلاه على كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" لعبد الواحد المراكشي (ت.647هـ)، وليس في أصل الكتاب ما يفيد اتهام ابن تومرت المرابطين بالشرك، أما تكفيرهم بحجة التجسيم فثابت كما سيأتيك فيما يُستقبل من البحث. راجع المصدر المذكور، تح: الهواري صلاح الدين، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، 1426هـ-2006م، ص. 139.

(3) تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، دار الجيل - بيروت، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ط14، 1416هـ 1996م، ج4، ص. 441

أو غير معادية على الأقل ـ لا تستوفي شروط التأريخ للأحداث والوقائع التاريخية وأهمُّها الإلمام بالمؤلفات والوثائق والمستندات التي تهمّ الموضوع في العصر المدروس، ثم التعامل المتأني مع المفاهيم بمنطق النقد العلمي والتاريخي لا بموجب التمذهب العقائدي أو مجرد التسليم بدلالات الاصطلاحات الدارجة عند المخالفين للأشعرية.

هذا، وقد ألفينا أن عددا كبيرا من أصحاب الدعويين المذكورتين ـ من المنتصرين للأشعرية ومن المناوئين لها ـ يستشهدون بنص أثير ـ كاملا أو مجتزَأ ـ للناصري (ت. 1315هـ) في «الاستقصا» منطوقُه: «وأما حالهم [أي أهل المغرب] في الأصول والاعتقادات فبعد أن طهّرهم الله تعالى من نزعة الخارجية أولا والرافضية ثانيا **أقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف** رضي الله عنهم **في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر** ـ وهو والله أحسن المذاهب وأسلمها [...] **واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين** في صدر المائة السادسة فرحل إلى المشرق وأخذ عن علمائه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتأخري أصحابه من الجزم بعقيدة السلف مع تأويل المتشابه من الكتاب والسنة وتخريجه على ما عرف في كلام العرب من فنون مجازاتها وضروب بلاغاتها مما يوافق عليه النقل والشرع ويسلمه العقل والطبع ثم عاد محمد بن تومرت إلى المغرب ودعا الناس إلى سلوك هذه الطريقة وجزم بتضليل من خالفها بل بتكفيره وسمى أتباعه الموحدين تعريضا بأن من خالف طريقته ليس بموحد وجعل ذلك ذريعة إلى الإنتزاء* على ملك المغرب [...] ومن ذلك الوقت أقبل علماء المغرب على تعاطي مذهب الأشعري وتقريره وتحريره درسا وتأليفا إلى الآن، **وإن كان قد ظهر بالمغرب قبل ابن تومرت فظهورا ما**»[1].

---

* الانتزاء مصدر انتزى ومعناه الوثوب والهجوم؛ تقول العرب انتزى على الشيء ونزا عليه بمعنى أخذه عنوة.

(1) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، تح: الناصري جعفر والناصري محمد، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1418هـ/ 1997م، ج1، ص. 196.

وفي اعتقادي فإن الاستكانة إلى كلام الناصري في «الاستقصا» ـ وهو مؤرخ متأخر ـ وجعْله حكما وفصلا ـ في باب العقائد ـ في إثبات الدعاوي العريضة ونصب الأحكام المطلقة من خوارم المنهجية العلمية؛ ذلك أن الناصري لم يقصد في كتابه ذائع الصيت دراسة المذهب الأشعري دراسة وافية أو التوسع في التأريخ لدخوله المغرب؛ لذلك لم يخصص ـ في الاستقصا على كبر حجمه ـ أكثرَ من صفحتين للحديث عن مذهب المغاربة في الأصول! هذا فضلا عن كون الرجل من المتأخرين جدا عن الزمن محلِّ الدراسة، وكلامه حريٌّ بأن يكون موضوعَ بحثٍ ونقد واختبار وليس تقريرا أو مسلَّمة يجعلها الباحث المتخصص في علم الكلام لبنة يبني عليها ومنطقا يصدر عنه خصوصا وأن كلامه هذا مما يعتمد عليه الرافضون للأشعرية والمدافعون عنها، فهو حمّال ذو وجوه؛ حتى إن محقق كتاب «تعظيم المنة بنصرة السنة» للناصري جزم بـ"سلفية" الرجل الواضحة بعد أن نقل كلامه السالف في ابن تومرت معتبرا أن «كلمات الناصري إذن لا تدع مجالا للشك في انحيازه وانتصاره **للعقيدة السلفية**؛ فهو لا يقف عند التنويه بها وبيان صوابها، بل يراها خير المراكب لسلامة الدين، وبدونها لا يأمن المرء الغرق في هفوات البدع، **وهذا الذي آخذ المهدي بن تومرت عليه** [...] فعبارات الناصري من الوضوح الذي يجعلنا مطمئنين إلى انتسابه في العقيدة إلى **مذهب السلف**، فأنت ترى كيف اعتبر ما قام به **المهدي بن تومرت من زعزعة المغاربة عن عقيدة السلف فلتة في البدعة**»[1].

كل هذه النصوص التي عرضناها واستشكلناها من أصحاب الفريقين معا،

---

(1) مقدمة تحقيق كتاب "تعظيم المنة بنصرة السنة" الناصري أحمد بن خالد، تح: الزبير دحان، دار الأمان، الرباط، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ-2012م، ص. 92. وقد أخطأ المحقق في البناء على عبارة "ولم تحفظ عنه في البدعة سواها" حكما بأن الناصري قد اتهم ابن تومرت بزعزعة عقيدة المغاربة، وليس الأمر كذلك، لأن هذه العبارة الثابتة في كتاب الاستقصا ليست للناصري وإنما هي من ضمن ما نقله عن ابن خلدون في تاريخه وقد مر بك كلامه قبلُ، ولا مستمسَك به لأن قصد ابن خلدون على النقيض مما فهمه المحقق. وحتى إن سلمنا جدلا بكون الكلام للناصري فإن الحكم على ابن تومرت بـ"زعزعة عقيدة المغاربة" لا يتناسب بتاتا مع عبارة "فلتة في البدعة"؛ فالحكم فيه ما لا يخفى من التهويل.

وبالرجوع إلى نصوص أخرى مرجعيةٍ يستمسكون بها (من قبيل كلام ابن خويز منداد ونصوص الكرجي والناصري)، تنمّ عن اضطراب واضح في منهجية التعاطي مع موضوع دخول الأشعرية إلى المغرب وعن قلق في البناء المفاهيمي للموقف من الأشعرية في العالم الإسلامي عموما وفي المغرب على وجه الخصوص. وبيان ذلك يُسْلمني إلى المعقد الثاني من هذه المداخلة.

• **المعقد الثاني: تفكيك المفاهيم:**

نزعم، من خلال افتحاص عناصر البناء التي تأسست عليها مقولات الدعوَيين السابقتين، أن أهم أسباب اضطرابها وقلقها عاملان اثنان؛

- أولها قصورٌ واضح في العناية بالنصوص العقدية الأشعرية المؤلفة في عصر المرابطين خصوصا عند المناوئين للأشعرية، ولنرجئ بيان ذلك إلى المعقد الثالث من هذه الورقة البحثية.

- وثانيهما وقوعُ الالتباس في التعامل مع مصطلحات عقدية/ تاريخية **أدت حدة استعمالها إلى غموضها**، من قبيل: أهل السنة والجماعة ـ السلف ـ العقيدة السلفية ـ العقيدة الأشعرية ـ البدعة ـ التأويل ـ الإثبات ـ الإمرار (من قول بعض السلف **أمروها** كما جاءت؛ أي آيات وأحاديث الصفات ـ إلخ)، ونضيف إلى هذه الاصطلاحات والتسميات مصطلح "المذهب" أيضا.

هذه المفاهيم والمصطلحات الرائجة لا تتمحّض منها جيدا دلالاتُها العلمية وأحكامها الشرعية؛ أولا لكون أغلبها (السنة ـ الجماعة ـ السلف ـ البدعة ـ الإثبات..) مما يعوّل عليه جلِّ المذاهب الكلامية والمدارس العقدية لتقرير ما يعتبرونه "العقيدة الإسلامية" الحقة في صورتها الأصلية، ما يجعل منها مصطلحاتٍ ملتبسةً تحتاج هي نفسُها إلى دراسة. وثانيا لأن هذه المصطلحات والمفاهيم باعتبارها أفكارا مجردة وقابلة للتعميم قد خضعت ـ شأنها شأن جميع المفاهيم ـ لتطورات تاريخية واستثمارات سياسية أثقلتها بالكثير من المعاني المضافة وصيّرتها في الكثير من الأحيان أداة حادة للكسر على المخالفين للمذهب العقدي، بل للنظام السياسي أيضا.

كل هذه المفاهيم تحتاج، في نظري، إلى تدقيق وتمييز إفرادا وجمعا من خلال مشاريع بحثية كبرى - تنوء بحملها هذه الورقة - للمَسْك ببنيتها الدلالية وشبكتها التداولية، وهو ما لا يتأتى إلا بعد الحفر المستمر والبحث المتواصل في جذورها التاريخية ومغارسها الجغرافية وتشكلاتها المذهبية؛ إذ لا يُنكَر أن جميع المذاهب العقدية وأيضا الدعوات السياسية وأنظمة الحكم التي عرفها المسلمون (الخلافة (بعد عصر الخلفاء الراشدين) والسلطنة والمملكة والإمارة..) تستثمر هذه الاصطلاحات والمفاهيم وتلبسها لباسا شرعيا ثابتا يوافق اختياراتها.. وكلٌّ يحتجن معاني "السنة" و"الجماعة" و"اتباع السلف" و"أهل الحق" لنفسه دون غيره، مع وجود أهل الإنصاف وهم عِزاز.

وليس يخفى أن من لوازم هذا الاحتجان مجازفةَ العديد من الباحثين في خلع الألقاب على العلماء والمذاهب ووصف اختياراتهم العقدية وتقريراتهم العلمية بألقاب وأوصاف تصنيفية مغلقة (سلفي - خلفي - أشعري - سني..)، ووجه الانغلاق فيها أنها تصير - عند أغلب "العقائديين" - عِيارا في تفييئ العلماء، وأحيانا الدول والمجتمعات، إلى فئتين؛ فئة "المتسننة" وفئة "المبتدعة"، وهذا التفييئ تنبني عليه مواقف جسيمة وأحكام مخيفة منها ما يتعلق بالدنيا؛ بدءا بالتبديع والتشهير والدعوة إلى الهجران واستعداء السلطان وصولا - عند المغالين منهم - إلى الاستتابة والتكفير وتشريع القتل*، ومنها ما ينسحب على الآخرة؛ وأصرخُها الجزم بالانتماء إلى الفرقة

* خذ على سبيل المثال قول عبد الله بن محمد الغنيمان بخصوص الأشاعرة «**وقد انتسب إلى الأشعري أكثر العالم الإسلامي** اليوم من أتباع المذاهب الأربعة، وهم يعتمدون على تأويل نصوص الصفات تأويلا يصل أحيانا إلى التحريف، وأحيانا يكون تأويلا بعيدا جدا، وقد امتلأت الدنيا بكتب هذا المذهب، وادعى أصحابها أنهم أهل السنة، ونسبوا من آمن بالنصوص على ظاهرها إلى التشبيه والتجسيم. هذا ولا بد لعلماء الإسلام - ورثة رسول الله ﷺ - من مقاومة هذه التيارات الجارفة، على حسب ما تقتضيه الحال، من مناظرات، أو بالتأليف، وبيان الحق بالبراهين العقلية والنقلية، **وقد يصل الأمر أحيانا إلى شهر السلاح**»، راجع كتابه: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1422هـ-2001م، ج1، ص. 24-25. ولنا أن نتساءل: كيف يُرفع السلاح في وجه الأشاعرة وهم أكثر العالم الإسلامي على حد قول الغنيمان؟!

الناجية والحكمُ ـ مباشرة أو بلازم القول ـ على المخالف بالنار، مع ما قد يترتب على هذه الأحكام من آثار وخيمة تهدد سلامة الأفراد والبلدان. وهذا الحكم بقدر ما أراه متحققا في أغلب الباحثين العقائديين[1] في زماننا لم يتنزّه عنه القدماء والمتقدمون من أهل العلم أو السلطة[2].

ولئن كان متعذرا التوسع في مفاتشة جميع هذه المفاهيم والمصطلحات فحسبي، في هذه السانحة، التوقف عند ثلاثة إطلاقات منها تهمُّ موضوع الندوة، وذلك باستشكال جديد ينسجم مع تصورنا لأسباب اضطراب الدعاوي بخصوص ظهور الأشعرية وانتشارها في المغرب* أو الموقف منها على وجه العموم.

- **أولا مفهوم الأشعرية:** الأشعرية في تقديري العلمي مفهوم دائري يستغرق بداخله مجموعة من الدوائر أصغرُها بل هي نواتها ما يسمى بـ**"العقيدة الإسلامية"**. وهي عقيدة ثابتة من حيث أصولُها الكبرى وخطوطها العريضة، وهذه الأصول هي مورد نظر النُظّار من سائر الفرق والمذاهب، وبحسب مسالك النظر وآليات الاستدلال وأصناف المخاطبين تتشكل الدوائر حولها، ولنا أن نحصرها في أربعة رئيسة:

---

(1) لا يظننّ ظان بأني أقصد بهذا الحكم فقط العقائديين من الأثريين (أي من يطلق عليهم "السلفيين"، وهو إطلاق أرفضه لاعتبارات علمية وتاريخية أعرض لها في دراسة أكاديمية مستقلة) بل ينسحب أيضا على أضرابهم من العقائديين أو الدارسين الأشعريين ممن قصروا الحق عليهم دون غيرهم، من ذلك ما قرره صاحب كتاب "نشأة الأشعرية وتطورها" ـ وهو بحث علمي أكاديمي ـ بقوله: «فاصطلاح أهل السنة والجماعة تتنازعه كل الفرق إذ نجد كل فرقة تحاول إطلاقه عليه. وهذا الاصطلاح الفني الكلامي يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فالمعنى العام يقال مقابلا للشيعة ولذلك يدخل فيه المعتزلة كما يدخل فيه الأشاعرة على حد سواء. **أما المعنى الخاص وهو المراد فسنحاول في ثنايا البحث أن نكشف عن اختصاص الأشاعرة به دون غيرهم من فرق الكلام في الفكر الفلسفي الإسلامي**»، راجع: نشأة الأشعرية وتطورها، موسى جلال محمد عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص. 15. وهذا الذي جنح إليه هو نفسه ما يستبد به الأثريون على اختلاف طبقاتهم.

(2) لك أن تَعدّ "لعن الأشعرية على المنابر" وجها من وجوه هذا الاحتجان عند بعض المتقدمين، والأمر نفسه بخصوص لعن "الرافضة". راجع في بعض ذلك: الكامل في التاريخ، ابن الأثير أبو الحسن، تح: تدمري عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م، ج8، ص. 190

* وفي المشرق أيضا بنوع من التجريد والتعميم.

✓ دائرة النظر الاعتقادي المذهبي الداخلي (بين الأشاعرة أنفسهم)،

✓ ودائرة النظر الكلامي المذهبي الخارجي (بين الأشاعرة وبين باقي الفرق الكلامية والمدارس العقدية)،

✓ ودائرة النظر الكلامي المِلِّي (بينهم وبين المخالفين في الملة من اليهود والنصارى)،

✓ ودائرة النظر الكلامي الفلسفي (بينهم وبين الفلاسفة واللاأدريين والدهرانيين..) وهذه أوسع وأكثر تجريدا من سابقاتها.

فكلما انتقلنا توسعًا من دائرة إلى أخرى إلا وامتدّ التجريد واتسع الاختلاف؛ ذلك بأن كل دائرة من هذه الدوائر تختص بأدوات معرفية محددة وجهاز مفاهيمي مخصوص وآليات في البناء والاستدلال والرد والإقناع يُفترض أنها تناسب أهل كل دائرة على حدة.

وعليه، إذا أطلق الواحد منا مفهوم "العقيدة الأشعرية" فينبغي، في نظري، أن يراد به تلك الدائرة النواة التي تمثل مجموع الأصول العقدية الثابتة التي يشترك فيها المسلمون جميعا.. فأما أن يُدرج في هذه النواة ما هو من صميم فهوم العلماء واجتهاداتهم واختياراتهم ـ على نسبيّتها وارتهانها بواقع زمانهم وارتباطها بمنسوب علمهم من المعقول والمنقول ـ فهو تعسُّف يجعل من العقيدة أمشاجا من المعتقدات الدينية والنظريات العلمية والمواقف التاريخية..

وقد وجدنا في كل مذهب من المسائل ما لا يطيقه مفهوم/ مسمى العقيدة، من قبيل:

✓ التختم في الشِّمال[1] أو عكسه[2]،

---

(1) قال الباجي «وأجمع أهل السنة على التختم في الشمال، وهو قول مالك: وأكره التختم في اليمين». راجع: المنتقى شرح الموطأ للباجي (ت.474هـ)، تح: أحمد عطا محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ج9 ص. 370. ومفهوم أهل السنة بخصوص هذه المسألة يأتي بمعناه العام المقابل للشيعة.

(2) أغلب الشيعة يجعلونه علامة على الإيمان؛ ففي الأثر عن الإمام العسكري أنه قال: علامات المؤمن خمس [منها] التختم باليمين»!، راجع: بحار الأنوار، المجلسي محمد باقر، دار إحياء التراث، =

- وجواز المسح على الخفين،
- ووقوع الطلاق بالثلاث[1]،
- والرد على إباحة زواج المتعة[2]،
- والقول بثبات الأرض[3]،
- ونصب الإمام،
- والموقف من الصحابة[4]..

وغيرها من المسائل التي أقحِمت إقحاما في "العقيدة السلفية" أو "العقيدة الأشعرية" أو "العقيدة الماتريدية" أو "عقيدة أهل الاعتزال" أو جُعلت طوْدا بين السنة والشيعة وهكذا.

وتنبني على هذه الإقحامات أحكام ومواقف غليظة لا يسلم منها مذهب من المذاهب الكلامية أو مدرسة من المدارس العقدية، وانظر مثلا إلى صاحب **"الفرق بين الفرق"** ـ وهو من أعلام الأشعرية ـ كيف يقول: «ومن مال منهم [أي من أهل النحو

= ط2، ب د، ج98، ص. 329.

(1) صنف عبد القاهر البغدادي (ت.429هـ) أهل السنة والجماعة ثمانيةَ أصناف وجعل من أصولهم وأقوالهم جواز المسح على الخفين ووقوع الطلاق بالثلاث. راجع كتابه: الفرق بين الفرق، تح: عبدالحميد محمد محيي الدين، مطبعة المدني، القاهرة، ص. 314.
ولازم قول البغدادي أن من لم يقل مثلا بوقوع الطلاق بالثلاث ـ وهو قول ابن تيمية (ت.728هـ) ومن أخذ باجتهاده (وهو المعمول به في زماننا) ـ يعتبر خارج دائرة أهل السنة والجماعة!

(2) بحر الكلام، النسفي أبو المعين ميمون بن محمد، دراسة وتحقيق: البرسيجي محمد السيد، دار الفتح، 1435هـ-2014م، ص. 245.

(3) في كتاب مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري فصلٌ في "[..] إبانة مذهبه في وقوف الأرض..." نقل فيه ابن فورك (406هـ) قول الأشعري: «إنها واقفة بإيقاف الله تعالى لها وفعل السكون فيها مرة بعد أخرى...». راجع المجرد، ابن فورك أبو بكر محمد، تح: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص. 276.
هذه المسألة، رغم استدعائها اليوم في النقاشات العقدية، ليست من العقيدة، وإنما هي محض اجتهاد وظن في مسألة علمية تجاوزهما العلم الحديث.

(4) مسائل نصب الإمام والموقف من الصحابة والتفاضل بين الخلفاء الراشدين.. تكاد لا تخلو منها كتب العقائد وعلم الكلام.

واللغة والأدب] إلى شيء من الأهواء الضالة لم يكن من أهل السنة، **ولا كان قوله حجة في اللغة والنحو**»[1]، وهذا تحكّم يصادر على الإنصاف والموضوعية ويخلط بين القول العلمي والاعتقاد الشخصي.

وتلكم مجرد نماذج صغيرة تستحثنا على ضرورة إعادة النظر في مفاهيمَ كبرى بما فيها مفهوم الأشعرية لتمحيصها والكشف عن طبقاتها الدلالية ومستوياتها التداولية، ولذلك فما صفقته أعلاه من الدوائر العقدية يبقى مجرد عنوان لمحاولة تنظير جديد لمعاقد الأشعرية يحتاج إلى فسخ لا تسمح به هذه الورقة. وأقل ما يمكن الاستظهار به الآن أن من نظر في الإرث الأشعري المغربي ـ وهو وِعاء موضوع الندوة ـ لم يجده على وِزان واحد من حيث المضامين وصيغ التأليف والاختيارات الكلامية، ولي أن ألقي إليكم بهذه التساؤلات/ الإشكالات:

- لماذا صنف بعض العلماء المغاربة أكثر من تصنيف في تقرير العقائد الإيمانية؟

مبعث هذا التساؤل صادر عن استقراء مؤلفات جملة من متكلمي المغرب؛ بحيث ألفيت عددا منهم قد ألف: "«عقيدة كبرى» و«عقيدة صغرى» وأخرى «متوسطة» وهكذا.. كما هو الحال عند الإمام السنوسي (895هـ) بصفة خاصة[2] وأبي عثمان الحاحي المناني (953هـ)[3] ومولاي عبد الله بن علي بن طاهر (1044هـ)[4] وعلي ابن عبد الله السجلماسي (1045هـ)[5].. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن الدافع أو الدوافع إلى مثل هذه "التراتبية" في تقرير العقيدة؛ هل هي مَسوغة بتفاوت الناس

---

(1) الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 317.

(2) انظر أعماله في: المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، زهري خالد، الرابطة المحمدية للعلماء ـ الرباط (مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية)، ط1، 1438هـ-2017م، مج1، [ص ص. 230-293].

(3) المصدر نفسه، مج1، ص. 359-360. حيث ذكر له خالد زهري عقيدة صغرى، وغالب الظن أن وصف العقيدة بالصغرى يحتمل وجود عقيدة كبرى أو متوسطة.

(4) نفسه، مج1، ص. 427.

(5) نفسه، مج1، ص. 428.

المتوجه إليهم بالخطاب (العقيدة الكبرى أو الصغرى) في دَرْك العقائد الإيمانية واستيعابها؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل العقيدة قابلة للتبعيض والاختصار أم هي في حقيقتها مجموع من المعتقدات التي يجب اعتناقها كاملة سواء من قبل العالم أو العامي بغض النظر عن سهولتها أو وعورتها على مستوى الفهم والاستيعاب؟

ـ إشكال ثان: هل يمكن أن يكون عالم ما أشعريا رغم تحريمه لعلم الكلام؟
فابن عبد البر النمري الأندلسي (ت. 463هـ) مثلا جعله السبكي (ت. 771هـ) في الطبقة الخامسة من طبقات الأشاعرة[1]، وتبعه على ذلك عدد من الباحثين المعاصرين، وهذا لا يسلم بالمرة، إذ يدرج حافظُ المغرب المتكلمين في جملة أهل الأهواء كما هو واضح في كتابه «جامع بيان العلم وفضله». ومن باب التمثيل أيضا وجدنا السيوطي (ت. 911هـ) أشعريا رغم قوله بحرمة علم الكلام، وكتابه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» لا يحتاج إلى تعليق من هذه الحيثية. والمفارقة أن السيوطي ـ وهو يذم الكلام ويجعل من الرازي (ت. 606هـ) أول من خلط الكلام بالفلسفة ـ يبوّئ الرازي نفسَه في موضع آخر مكانة عالية فيجعله مجدد المائة السادسة[2]، وهذه مواقف محيرة؛ إذ كيف يكون مجددا للأمة أمرَ دينها وهو من المحسوبين على المبتدعة؟!

إن الذي يدفعني إلى وضع هذه التساؤلات الحارقة هو محاولة الخروج في الدرس الكلامي من هذه الورطة المنهجية؛ ولست أجد جوابا ناجعا خلا التمييز بين العقيدة

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي تاج الدين، تح: الطناحي محمود محمد ـ الحلو عبد الفتاح محمد، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ ج3، ص. 372.

(2) يقول السيوطي نظما:

والسادس الفخر الإمام المرتضى	ابن الخطيب عمى عيون الحسد
فذاك الذي نصب الدلايل للهدى	وأزال شبهة ذي الضلال الملحد

انظر: التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، السيوطي جلال الدين، تح: شانوحة عبد الحميد، دار الثقة، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ، ص. 52. وفي أرجوزته "تحفة المهتدين بأخبار المجددين" يقول:

والسادس الفخر الإمام الرازي	والرافعي مثله يوازي

راجع التنبئة أيضا، ص. 15.

الثابتة - خصوصا في أصولها - وعلم الكلام المتغير[1]. وهذا الذي لم ينتبه إليه العديد من الباحثين والدارسين من أصحاب الدعاوي التي عرضنا لها في المعقد الأول من هذه الورقة. ومن الطريف - من جهة اللغة - أن جلهم يستعمل عبارة "ظل المغرب على عقيدة السلف... حتى (وأحيانا "إلى") ظهر المهدي.."؛ فالأمر في تصورهم دائما "فيه شيء من حتى" بما تدل عليه هذه الكلمة من معنى الانتهاء؛ أي انتهاء العقيدة السلفية وابتداء العقيدة الأشعرية، وليس الأمر كذلك عند التحقيق.

- **ثانيا مفهوم المذهب**: غالبا ما يُنظر إلى المذهب من جهة المضامين والاختيارات والترجيحات، وهذا مسلك مشوب بالكثير من المحاذير؛ إذا لا تستقل الأشعرية استقلالا كليا عن غيرها من الفرق والطوائف من حيث المقولات العقدية التي يقررها الأشاعرة، بل يشاركون البعيد (كالمعتزلة مثلا) كثيرا من المضامين مشاركتَهم للقريب (كالماتريدية والأثرية) في مسائل أخرى.

لذلك، فالمذهب في تقديري المتواضع إنما هو في حقيقته جملةُ المسالك الاستدلالية والمفاهيم المتوسل بها في تقرير المضامين والأحكام، وهو ما نعبر عنه في زماننا بـ"**المنهج العلمي**"، أو هو باختصار؛ خلاصة المنهج. وعليه فإن المنهج سابق على المذهب من هذا المنظور؛ بل يعتبر الانتساب إلى مذهب عقدي ما التزاما بمنهجه ومصادره ومفاهيمه في البناء والاستدلال.

استنادا إلى هذه الرؤية أستوحش ممن يصور خروج الأشعري من مذهب الاعتزال وكأنه خروج من دين ودخول في آخر.. وهذا خلل كبير في التأريخ للمذاهب والفرق الكلامية؛ فلا تخلو الروايات من تهويلات وعجائبية في الوصف والتسويغ، والحال أن بين المذهبين قواسم منهجية كثيرة ووشائج مشتركة. ووجه تعلق هذه المسألة بموضوع البحث أن دخول الأشعرية إلى المغرب يُنظر إليه على أنه خروج من "عقيدة السلف" ودخول في عقيدة أخرى* تماما كما انخلع الأشعري من عقيدة الاعتزال. وليس الحال

---

(1) هذا الموضوع هو عندي محل دراسة أكاديمية موسعة.

* لك أن تستحضر هنا عبارة "اعتناق العقيدة الأشعرية" بما يدل عليه استعمال لفظ الاعتناق من الارتداد =

كذلك؛ وإلا اقتضى الأمر تكفير الداخل في العقيدة الجديدة لأهل العقيدة القديمة وهو ما تبرأ منه الأشعري قبل موته[1] وعاش عليه في حياته[2]، فالأشعري إنما انخلع من منهج المعتزلة في التأسيس للعقيدة والاستدلال على مسائلها ولم يرتدّ عن أصولها التي يشترك فيها المسلمون جميعا؛ فيكون صنيع أبي الحسن من قبيل إكساء هيكل العقيدة الدينية ثوبا جديدا يجسد رؤيته الوسطية في الجمع بين النصوص الثابتة وصرائح العقول، ومع ذلك فإن الكساء الجديد لا تخلو صَنعته من استعمال أدوات ومفاهيم معتزلية من قبيل أصناف الحكم العقلي وجوامع الاستدلال بالشاهد على الغائب (مع اختلاف في التنزيل) وغيرها مما لا يسمح المقام ببسط القول فيها.

ومن باب المكاشفة، فقد تأدى بي البحث في هذا الموضوع إلى نوع من الحيرة الفكرية في ضبط معايير الاعتزاء إلى المذهب الأشعري نفسِه خصوصا عندما عملت في مناسبة سابقة على دراسة منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب في المذهب الأشعري وقمت بنقد مواقف عدد من أعلام الأشعرية من المشارقة والمغاربة؛ وهو منهج أصيل كان العمدة لدى مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري في تقرير المعتقدات[3]. وإجمال الحكم في هذه المسألة الجلل سأرجئه إلى المعقد الثالث.

= عن دين ودخول في آخر. راجع هامش (*) ص. 136 ـ 137.

(1) قد تركها أبو الحسن دعوة لا يمحوها الدهر بقوله في آخر عهده بالدنيا: «اشهد علي أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما هذا كله اختلاف العبارات»، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر أبو القاسم (ت.571هـ)، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399، ص. 149. فمن خالف هذه الدعوة لم يكن أشعريا وإن انتسب إلى المذهب.

(2) وهو ما يدل عليه قوله في صدر كتابه "مقالات الإسلاميين": «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين وأحزابا مشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري أبو الحسن، تح: عبد الحميد محيي الدين، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1419هـ-1999م، ج1، ص. 34.

(3) راجع للتوسع مقالة للباحث بعنوان: منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب في المذهب الأشعري من نقد المواقف إلى بناء العقائد، ضمن: منهج الاستدلال في الفكر الأشعري، مجلة الإبانة، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية (الرابطة المحمدية للعلماء)، العدد الرابع، ذو الحجة 1437/ شتنبر 2016، [صص. 69-102].

- إشكال يهمّ علاقة المذهبية المالكية بالمذهبية الأشعرية زمن المرابطين:

تفيدنا كتب التراجم والتاريخ أن المغرب ـ بدلالته القروسطية ـ انتشرت فيه قبل دخول الأشعرية ورسوخها مجموعة من عقائد المذاهب والفرق والنحل الأخرى؛ كالاعتزال الواصلي والفكر الخارجي الإباضي والتشيع الفاطمي[1]، وكيف أن أمهات المسائل العقدية كانت حاضرة في المناقشات والمناظرات بين السنيين والشيعة والمعتزلة والخوارج، منها مسائل الإيمان وخلق القرآن والولاء والبراء والعدل الإلهي.. فلا يُنتظر، إذا، بعد استتباب الحكم للمرابطين* وترسيم المذهب المالكي مذهبا للدولة أن يتم الاحتفاف بالأشعرية واهتبالها بمجرد التعرّف إليها؛ فهذه قراءة تتنكب عن منطق التاريخ وسياسة الدول. وإنما اقتضى الأمر أن تنفذ الأشعرية شيئا فشيئا طورا بعد طور حتى باتت الأشعرية مذهب المغاربة في الاعتقاد[2].

وما نذهب إليه يتناغم مع قانون التطور التاريخي؛ فكما كان المغرب أوزاعيا لنزوح أهل الشام إلى القيروان وهم على مذهب الأوزاعي، ثم صار حنفيا مع الأغالبة، ثم تحول إلى المذهب المالكي مع الأمويين والمرابطين... كذلك اقتضى قانون التطور الحضاري أن ينفذ هذا المذهب إلى المغرب وأن يتمكن فيه، خصوصا بعد أن استقام

---

(1) يراجع مثلا كتاب "رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية.." لأبي بكر عبد الله بن محمد المالكي، تح: البكوش بشير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1414هـ-1994. وفيه مواضع كثيرة تفصح عن النقاشات العقدية التي كانت حاضرة في القيروان بين السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم. ويراجع كتاب: مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9/ 15م، حركات إبراهيم، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1421-2000، ج2، [صص. 360-384].

* هذا بخصوص المغرب الأقصى وجزء من المغرب الأوسط وهو ما يعنينا، وإلا فإن الحكم ينسحب أيضا على الدولة الصنهاجية في إفريقية (المغرب الأدنى)، ودولة بني حماد في المغرب الأوسط والذي كان جنوبه قاعدة للإباضية الوهبية.

(2) انظر مقالة للباحث بعنوان: التجسير بين العلوم الدينية آلية لإنفاذ الأشعرية في الأندلس، ضمن: الفكر الأشعري بالأندلس ـ تاريخ وإشكالات ـ أعمال الملتقى الثاني للفكر الأشعري بالمغرب، الرابطة المحمدية للعلماء (مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية) ط1، 1439-2018م، [صص. 337-379].

المذهب الأشعري في المشرق في المرحلة التأسيسية الثانية على يد كبار العلماء من المذاهب الفقهية الثلاث (المالكي والشافعي والحنفي) كالباقلاني (403هـ) وابن فورك (ت. 406هـ) وأبي إسحاق الإسفراييني (ت. 418هـ) وأبي جعفر السمناني (ت. 444هـ) وغيرهم ممن رحل إليهم المغاربة من المغرب والأندلس وأخذوا عنهم ونقلوا مذهبهم في الاعتقاد إلى الغرب الإسلامي. ولم تكن عملية النقل هاته حدثا فرديا منعزلا وإنما استجابة للتحديات العلمية والفكرية وتفاعلا مع الظروف الحضارية والسياسية التي أوجبت تجديد الوسائل وتحديث المفاهيم وبَرْيَ الأدلة وتجويد المناهج وشحذ الأذهان وحشد الأنصار.. وهذه المسالك من جملة تجديد الدين.

ومما هو عندي محل بحث واستدلال في هذا الصدد أن التوجس من المذهب الأشعري لدى طائفة من العلماء بالمغرب إبان دخول الأشعرية إنما هو خوف على "**المذهبية المالكية**" قصد حمايتها وصيانتها؛ فأعلام الأشعرية في المشرق زمن المرابطين كانوا رؤوسا في المذهب الشافعي خاصة، وبين المذهبية العقدية والمذهبية الفقهية خيوط رفيعة واصلة بينهما. ولعل هذا الأمر كان سببا في محاولة صبْغ الأشعري بالصبغة المالكية، على الخلاف المعروف في هذه المسألة.

ولنا أن نستحضر بهذا الخصوص نموذج ابن الرَّمَّامة (ت. 567هـ) وكيف انقلب شافعيا بعد أن ألف للمالكية كتاب: "تسهيل المطلب في تحصيل المذهب» وكتاب "التبيين في شرح التلقين" (وهما مفقودان)؛ فالرجل عين قاضيا بفاس سنة 534هـ وهي تحت حكم المرابطين قبل ستة أعوام من سقوطها في يد الموحدين بعد حصار لسبعة أشهر، لكنه صُرف عنه في السنة الموالية، وهذه جزئية تستحق إنعام النظر أيضا. وهو تلميذ بل أخص تلاميذ ابن النّحوي أبي الفضل (ت. 513هـ) المتصوف المجتهد العارف بأصول الدين. هذا، دون أن ننسى أن للرجل موقفا مشهودا انتصر فيه للغزالي (ت. 505هـ) وعارض بشدة إحراق كتاب حجة الإسلام «الإحياء» من قِبل السلطة

المرابطية بإيعاز وتحريض من فقهاء المالكية. ولذلك فلا غرو أن يتعهد ابن الرمامة الكتاب المستهدف بالإقراء بل بالاختصار أيضا[1].

والملاحظ على الإجمال أن المذهب المالكي استطاع، بعد علاقة باردة بالأشعرية إبان دخولها إلى الغرب الإسلامي، أن يتعايش معها وأن يطبعها ببعض خصوصيات المذهب من قبيل التركيز على الثمرة العملية دون التعمق المجرد في العقائد في منأى عما تحته عمل، وتركيز علماء الكلام على مقاومة البدع ومحاربة المبتدعين.. لكن الغلبة استحالت بعد ذلك إلى المذهب الأشعري الذي صار مذهب المغاربة على مستوى الاعتقاد، وهذا حكم ينطوي على مسلمة ألتزمها ومؤداها أن المذهب المالكي كان مذهبا في الاعتقادات والفقهيات معا، ولا سبيل إلى التفصيل في المسألة في هذا المقام.. والمهم أن المذهبية الأشعرية صارت بعد النفاذ والتمكن أوسع وأجلّ من المذهبية الفقهية لصيانة الأولى للأصول وتعلق الثانية بالفروع؛ والأصل أولى وأهم، ويشهد لهذا الحكم مثلا قول ابن العربي (ت.543هـ) في «عواصمه»: «ولم يتعرض لحماية الدين إلا آحاد اختارهم الله له ونصبهم للذب عنه، **فأولهم أبو الحسن الأشعري**»[2] وليس مالك بن أنس (ت. 179هـ)، وهذه الشهادة لها ما لها فيما نحن بصدده.

بيد أن هذه السيادة الأشعرية في المغرب في المراحل اللاحقة على حكم المرابطين لا يُفهم منها أن المناوئين لها ولعلم الكلام قد عَفَوا، فهذا أبو عمر السكوني (ت.717هـ) في عهد المرينيين في «شرحه على منظومة الضرير» يشتكي ممن وصفهم بالفروعيين

---

(1) راجع للاستزادة مقالة: مراجعات نقدية حول حضور الغزالي في الغرب الإسلامي: أبو عبد الله ابن الرمامة (478-567هـ) والمدرسة الغزالية بفاس على عهد المرابطين، أبو الشرع عزيز، ضمن: واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي - مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه - (أعمال مهداة إلى المفكر المغربي الدكتور عبد المجيد الصغير، تنسيق: أبو الشرع عزيز، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلسلة ندوات (1)، ط1، 1439/ 2018 [صص. 327-352].

(2) العواصم من القواصم، ابن العربي المعافري أبو بكر، تح: طالبي عمار، دار التراث، القاهرة، 1997، ص. 71.

والفقهاء وأهل الظاهر: يقول: «جرت عادة بعض الفروعيين والفقهاء وأهل الظاهر **بالهجران للأشعرية أهل علم التوحيد** حتى ربما قالوا في مواعيدهم **لا تخالطوا أهل الكلام لأنهم أهل جدال**»[1]، فلم يخل الغرب الإسلامي من المناوئين للأشعرية رغم أنها قد باتت في القرن السابع وما يليه أحد شرايين الحياة الدينية في المغرب.

- **ثالثا: المقصود بالمرابطين عند ابن تومرت**؛ كثيرا ما يُتهم مهدي الموحدين بالانقلاب على عقيدة السلف وإدخال البدع إلى المغرب واتهام خصومه المرابطين بـ"التجسيم"، لذلك يتعين الوقوف ولو بعجالة مع تلقيب الموحدين سلفَهم المرابطين بالمجسّمة؛ فإن هذا الإطلاق في نفسي منه شيء؛ صحيح أن ابن تومرت اشتطّ في معاداة المرابطين بالوقيعة فيهم وتأليب الناس عليهم واستعمل لذلك مفاهيم عقدية أبرزُها "التكفير" من أجل تسويغ قتالهم كما هو بيّن من خلال رسائله إلى "الموحدين"[2]، إلا أن اتهامه المرابطين بالتجسيم لا يمكن أن يقصد به كل المغاربة في زمانهم ـ وقد كان منهم كبار العلماء الذين يأخذون بالأشعرية مذهبا ومنهجا (كعبدالجليل الرَّبَعي (كان حيا عام 478هـ) والباجي (ت.474هـ) والمرادي (ت.489هـ) وابن العربي (ت.543) وغيرهم كثير، بل منهم من كان قاضيا في آخر

---

(1) مخطوطة شرح منظومة التنبيه والإرشاد في علوم الاعتقاد لأبي الحجاج الضرير، أبو علي عمر السكوني (ت.717هـ)، النسخة السليمانية، لوحة 6.

(2) قال ابن تومرت: «**فجهاد الكفرة الملثمين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر، لا عذر لأحد في تركه، ولا حجة لهم عند الله**، فإنهم سعوا في هدم الدين وإماتة السنة، واستعباد الخلق، وتمادوا على الفساد في الأرض، وعلى العتو والطغيان، وعل هلاك الحرث والنسل، والاعتداء على الناس في أخذ أموالهم، وخراب ديارهم وفساد بلادهم، وسفك دمائهم، واستباحوا أكل أموال اليتامى والأرامل، وتمالأوا كلهم على ذلك وتعاونوا عليه فرحين مسرورين، لا ناهي ولا منتهي، يجمعون الحرام، ويتمتعون بالسحت حتى اعتادوا الإسراف والتبذير في اللذيذ من الطعام، والرقيق من الثياب، والخيل المسوّمة وغير ذلك مما عُلم من أباطيلهم وجورهم وفسادهم في الأرض، قد علمه الخاص والعام، واشتهر في سائر البلدان، وقد ظهر باطلهم للصغير والكبير لا يحتاج إلى بيان..»، انظر: رسائل موحدية ـ مجموعة جديدة، تحقيق ودراسة: عزاوي أحمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم: 2، ط1، 1416-1995، ج1، ص. 47-48.

عهد المرابطين ثم صار قاضيا أيضا في مستهل عهد الموحدين، كما هو الشأن بالنسبة إلى أبي العباس ابن الصقر الأنصاري الخزرجي والرجل كان ـ من بين ما حلاه به أهل التراجم والسير ـ متقدما في علم الكلام[1].

وقد وجدت في تاريخ ابن خلدون أمارة استقوي بها في رد هذا الإطلاق وهي قوله:

«وكان يسمي أتباعه بالموحدين تعريضاً بلمتونة في أخذهم بالعدول عن التأويل وميلهم إلى التجسيم [...] ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة إلا ما كان من وفاقه الإمامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم والله تعالى أعلم»[2]. وما أدعيه يسنده من باب أولى ما ورد في «رسائل» ابن تومرت نفسه، من ذلك ما صدّر به إحداها ـ وهي من جملة رسائله إلى المرابطين ـ بقوله: «إلى القوم الذين استزلهم الشيطان، وغضب عليهم الرحمن، الفئة الباغية، **والشرذمة الطاغية اللمتونية**..»[3]، فوصفه اللمتونيين بالشرذمة ـ بما يفيده اللفظ من معنى القِلّة (من ذلك قول الله عز وجل ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾[4]) ـ يشي بأنه يقصد فئة مخصوصة ـ على قلتها ـ بتهمة الوقوع في التجسيم دون سائر المغاربة، أو يعتبرها هي من تتحمل مسؤولية إقراره والترويج له بين الناس. وهذه الفئة هي لمتونة ـ أو القائمون على الحكم المرابطي منها ـ، وهي التي خصها بالتجسيم وجعلها إضافة إلى فئتين اثنتين ـ هما البرابر المفسدين والملبّسين من الطلبة ـ أصحاب اليد الطولى في هدم الدين وفساد الدنيا.. يقول ابن تومرت في إحدى رسائله إلى الموحدين: «فهذه الطوائف الثلاثة الذين شمروا وتجردوا لهدم الدين وإماتته، أعني: أهل التجسيم الملثمين والبرابر المفسدين والمكارين الملبسين من الطلبة[...]»[5].

(1) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، المراكشي أبو عبد الله، تح: عباس إحسان ـ ابن شريفة محمد ـ معروف بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2012م، ج1، ص. 407.

(2) تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص. 305.

(3) رسالة من المهدي ابن تومرت إلى المرابطين، ضمن: رسائل موحدية، مصدر سابق، ج1، ص. 43.

(4) سورة الشعراء: الآية 54.

(5) رسائل الموحدين، مصدر سابق، ص. 48.

فبخصوص من سماهم ابن تومرت بـ"الطلبة" لا نجده ينعتهم بالمجسمة رغم أنهم «شر الثلاثة تسموا باسم العلم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وتزينوا بالفقه والدين، وتعلقوا بالكفرة [يقصد الملثمين][1] وانحازوا إلى جنبهم، واستفرغوا مجهودهم في معونتهم وفي طلب مرضاتهم [...] ويقطعون الناس عن الحق ويردونهم إلى الباطل لينالوا **مرضاة الكفرة** بسخط الله وطاعتهم بمقت الله، فلبسوا على الناس بالزور والغرور، وظنوا أن الأمر كما قالوا، وحسبوا أن ذلك هو الحق، وإذا هو تلبيس وحيلة يردونهم بها إلى الباطل، وطاعة **أهل التجسيم** والفساد والانحيازُ إلى جنبتهم»[2]، فابن تومرت يعيّن اللمتونيين باسمهم ويصفهم بالتجسيم دون غيرهم.

لذلك، فالأمر عندي منسحب على ما نطلق عليه اليوم "نظام الحكم" وليس على الدولة أو مجموع المغاربة، وقد يكون للحاكم وحاشيته من العلماء من الاختيارات ما ليس في مجموع رعيته.. بل وقد يكون اختيار المقربين من العلماء بخلاف اختيار ولي أمرهم. وعليه، فلا دليل في نظري لمن يقول بانخرام دعوى معاداة المرابطين للأشعرية بحجة ظهور مؤلفات على طريقة الأشاعرة، فهذا ليس دليلا حاسما ولا كاف للاستدلال على موالاة الأمراء المرابطين للأشعرية، كما لا حجة فيما حظي به المرادي (ت. 489هـ) أو تلميذه أبو الحجاج الضرير (ت. 520هـ) من الصلات والهبات من لدن أمرائهم على **مقبولية ما** تمتعت بها الأشعرية عند الحكام[3].. فإني أفرق بين المرابطين باعتبارهم نظاما وحكما وبين المرابطين بمعنى مجموع المغاربة الذين كانوا في عهدتهم وتحت إمرتهم. والحال أن عداءهم لعلم الكلام الأشعري أو على الأقل توجسهم منه وتحفظهم عليه مما نقلته جل كتب التراجم والتاريخ المغربي، وإلا لقائل أن

---

(1) راجع (1) ص. 156.

(2) رسائل الموحدين، مصدر سابق، ص. 48.

(3) يذهب إلى هذا الرأي خالد زهري، ويعتبر احتضان سلاطين المرابطين لأبي الحجاج الضرير دليلا على تهافت دعوى محاربة المرابطين للمذهب الأشعري، راجع كتابه: المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، مصدر سابق، مج1، ص. 113-114.

يقول بأن الفلسفة قد حظيت هي الأخرى بالاهتمام والرعاية من قبل المرابطين لمجرد تقريبهم للفقيه مالك بن وهيب الإشبيلي (ت.525هـ) وقد كان فيلسوفا مشاركا في جميع العلوم![1]

وعلى كل حال لا تزال هذه المسألة بكرا ومحلَّ نظر وحفر لاستجماع الشواهد والدلائل؛ وإلا فإن اجتهادي فيها يبقى نسبيا ومحدودا.

• **المعقد الثالث: رصد المصاديق:**

حقيقة؛ كان موضوع حضور الأشعرية قبل عهد الموحدين مستورا لا تعرف معالمه وعلماؤه إلا عند الخاصة من العلماء الطُّلَعة من المتمرسين على المخطوطات وكتب التراجم والوثائق القديمة، لكن بفضل مجهودات نخبة من المتخصصين في الفكر الأشعري* بدأ مع مطلع الألفية الثالثة ينسدل الستار شيئا فشيئا عن البواكير الأشعرية الأولى التي مثلت إسهاما حقيقيا في التعريف بالاختيارات الأشعرية والتمكين لها في الساحة العلمية ثم في النخب الحاكمة لتنفذ بعد ذلك في الأوساط العامية.

إن النصوص والأقوال التي عرضنا لها في المعقد الأول من هذه الورقة قد باتت، في نظري، متجاوزة اليوم أمام المتون العقدية الأشعرية المحققة، والنصوص الغميسة في كتب التاريخ والتراجم والطبقات والفهارس والبرامج التي تكشف عن حركية أشعرية دافقة في عهد المرابطين بل قبل ذلك بحين.

---

(1) انظر: أخبار المهدي وبداية دولة الموحدين، البيذق أبو بكر بن علي الصنهاجي، تح: بن المنصور عبد الوهاب، دار المنصور، الرباط، 1971، ص. 27، والهامش (32) من الصفحة نفسها.

* لنا أن نعدّ منهم: أستاذي الدكتور عبد المجيد الصغير في مقالاته الباحثة في علم الكلام بالغرب الإسلامي، والأستاذ يوسف احنانة في كتابه: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، والدكتور جمال علال البختي في تحقيقاته: لعقيدة المرادي ومقدمات المراشد إلى علم العقائد لابن خمير (ت.614هـ) والبرهانية للسلاجي (ت. 574هـ)، والدكتور خالد زهري في "المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية" وأعماله الأخرى.

وأول ما يُبدأ به في هذا الباب هو حضور جملة من عناوين الكتب والرسائل المتقدمة التي تدافع عن الأشعرية في الغرب الإسلامي، من أهمها:

- «رسالة في الدفاع عن الأشعرية» لأبي ميمونة دراس بن إسماعيل (ت.357هـ)، وهي عمل متقدم جدا، أي بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بثلاثة عقود فقط.

- «رسالة في أبي الحسن الأشعري» لأبي الحسن القابسي (ت.403هـ).

و«الرسالة» الأولى إن صحت نسبتها إلى أبي ميمونة فهذا يعني أن الأشعري كان من القوة والألمعية والرسوخ بحيث استطاع أن ينشئ في ظرف قياسي مذهبا قائما بذاته نسب إليه، كما يدل على أن أتباعه وتلامذته كانوا من الكثرة بحيث نشروا علمه ومذهبه في الآفاق، وعنوان «الرسالة» يشي بمنطوقه. كما تفيد الرسالة الثانية للقابسي بأن الأشعرية قد لاقت اعتراضا من تيارات فكرية أخرى، وهذا معناه أنها كانت حاضرة ومحل نظر ونقد.

وهذه الأعمال من البواكير الأولى لإنفاذ الأشعرية إلى المغرب والتمكين لها، ولسنا بحاجة إلى التذكير بدور أبي عمران الفاسي (ت.430هـ) تلميذ القابسي المذكور في الانتصار للأشعرية والعمل على نشرها وهو المنظّر الذي أسهم في انبجاس الدعوة المرابطية.

وقد كنت أود أن أعرض مصاديق وشواهد من مؤلفات الباجي (ت.474هـ) و«عقيدة المرادي» (ت.489هـ) و«منظومة التنبيه والإرشاد» لأبي الحجاج الضرير (ت.520هـ) و«مختصر» ابن طلحة اليابري (523هـ) وغيرها من الأعمال الأشعرية مما يقوم دليلا وينهض حجة على الحضور الكلامي زمن المرابطين، لكن بما أن السادة الأساتذة المشاركين قبلي في هذه الندوة قد خاضوا في هذا الأمر[1] فإني سأنعطف إلى مسألة المنهج التي أشرت إليها في المعقد الثاني لأجمل القول في دعوى أدعيها وهي أن

---

(1) تم التنسيق لاحقا بخصوص هذا الأمر مراعاة لحجم البحث وحتى لا نقع في التكرار وإملال القارئ؛ فقد أبانت البحوث السابقة عما نحن بصدده.

صلة الأشاعرة المغاربة بواضع مذهبهم أكثر وثاقة منها بصلة الأشاعرة المشارقة المتأخرين من قبيل الجويني (ت. 478هـ) في أحد قوليه، والغزالي (ت. 505هـ) والرازي (ت. 606هـ) وابن جماعة (ت. 733هـ) والإيجي (ت. 756هـ)، وذلك بناء على انتهاج متكلمي المغرب منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب في إثبات العقائد بخلاف أصحابهم المشارقة.

فها هي «عقيدة المرادي» و«منظومة الضرير» زمنَ المرابطين وعقيدة السلالجي (ت. 574هـ) و«مقدمات المراشد» لابن خمير (ت. 614هـ) زمن الموحدين، و«أربعون مسألة في أصول الدين» لأبي عبد الله السكوني (ت. ق7) و«شرحُ منظومة الضرير» لابنه أبي علي عمر (ت. 717هـ) زمن المرينيين، و«رفعُ النقاب عن تنقيح الشهاب» (وإن كان في غير علم الكلام) لأبي عبد الله الشوشاوي السملالي (ت. 899هـ) على عهد الوطاسيين.. كل هذه الأعمال تنتصر لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب وتنتهج مسالكه وجوامعه في تقرير الاعتقادات.

فالمرادي في عقيدته يعتبر هذا القياس (قياس الغائب على الشاهد) من أوضح الأدلة على إثبات الصفات الإلهية، والسكوني عدّه "قاعدة عظيمة" عند أهل الأصول، أما الضرير فقد زاد ـ إضافة إلى الجوامع الأربعة التي نجمع بها بين الشاهد والغائب وهي: جامع العلة، وجامع الدليل، وجامع الحد أو الحقيقة، وجامع الشرط ـ ثلاثة جوامع أخرى هي: "الاسم الوضعي"، و"جائز العقل"، و"ومستحيل العقل"، وهنالك من متكلمي المغرب من أضاف أربعة جوامع زادها على الأربعة المعروفة؛ فقد أضاف أبو الحجاج ابن نموي (614هـ) الجوامع الآتية: الوضع اللغوي ـ الحكم العقلي ـ المستحيل العقلي ـ الواجب العقلي[1].

وإني لأدعي أن موقف الرافضين لمنهج الاستدلال على العقائد بقياس الغائب على الشاهد ـ وهو موقف صفوة من أعلام المذهب ووجهائه من المشارقة الذين ذهبوا إلى

---

(1) كل هذه المعطيات يجدها القارئ مفصلة موثقة في بحثي: منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب في المذهب الأشعري، مصدر سابق، صص. 27-40.

تفسيده وتضعيفه لعدم بلوغه مرتبة البرهان في الكشف عن الحقائق كان سببا مباشرا في تمييز ابن خلدون بين طريقة المتقدمين في علم الكلام الأشعري (المنتهجة لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب) وطريقة المتأخرين المبنية على المنطق الأرسطي، فكأن المغاربة ـ خصوصا قبل السنوسي ـ كانوا ألصق بطريقة المتقدمين؛ أي بمنهج شيخ المذهب، منهم بطريقة المتأخرين، والموضوع مما يحتاج إلى مزيد استقراء وتنقيح.

على سبيل الختم؛ راهنية البحث في هذا الموضوع:

وأنا أنتهي من تحرير هذه المداخلة تصفحت العدد الأخير والخاص من مجلة «دعوة الحق»[1] وفي افتتاحيتها استشهاد بجزء من كلام الناصري المذكور آنفا وهو يكاد لا يخلو بحث أو كتاب في علم الكلام عند المعاصرين أو تقديم لتحقيق كتاب مغربي في العقيدة من إيراده وهو قوله: « أما حالهم في الأصول والاعتقاد: فبعد أن طهرهم الله من نزعة الخارجية أولا والرافضية ثانيا، أقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة»[2] وقد فسر دلالة مفهوم أهل السنة والجماعة بقوله في سياق آخر: «ظلت البلاد الأندلسية على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدة للجمهور من السلف رضي الله عنهم في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر»، فهذا المذهب ـ أي مذهب السلف ـ معناه التقليد والإيمان بالمتشابه ورفض التأويل مع التنزيه عن الظاهر، «**واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين** في صدر المائة السادسة» على ما مر بنا في تضاعيف هذا البحث. وقد ذكرت أن الاستكانة إلى هذه النصوص مما ينبغي هجره في البحث العلمي لكونها هي نفسُها في حاجة إلى نقد نظرا للإجمال والاختزال الواقعين فيها وتنكبها عن العديد من الشواهد من التاريخ والمتون العقدية المؤلفة قبل زمن ابن تومرت إبان عهد المرابطين، وإن كنا لا نلوم الناصري على عدم التدقيق والتفصيل لخروجه عن مقصود تأليفه وإنما العَتْب على من اعتمد عليه للتأريخ

---

(1) المدرسة الأشعرية، دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، عدد خاص (427)، رجب 1440هـ/ مارس 2019م.

(2) انظر افتتاحية العدد (427) من مجلة دعوة الحق، مصدر سابق.

للأشعرية في المغرب. وقد رأينا في المعقدين الأول والثاني من هذه الدراسة كيف تهوّك العديد من الباحثين العقائديين في موضوع دخول الأشعرية إلى المغرب، خصوصا من ينتسب إلى مدرسة الأثر منهم، وألمعنا إلى مبلغ ما يعانيه التأريخ للدرس الكلامي عموما والفكر الأشعري خصوصا من الخلط بين المفاهيم والاصطلاحات والسقوط في الإطلاقات والأحكام المرسلة.

وكذلك على سبيل الختم، ومن باب فتح أفق للبحث في الموضوع، وجدت كيف أن ابن ظَفَر الصقلي المنعوت بحجة الدين (ت.565هـ) (صاحب «تفسير ينبوع الحياة») له كتاب مفقود بعنوان «**التشجين في أصول الدين**». ولفظ "التشجين" من شجّن يُشجّن تشجينا بمعنى أحزن وأهمّ وأحدث في المفعول به الأشجان وهذا حالنا مع علم الكلام؛ فلا يخلو البحث فيه من التشجين والأشجان.

وكيف لا يشجّننا ابن ظفر وهو الذي طاف بالبلدان مغربِها ومشرقها حجازِها وأندلسها وشاهد ما شاهد وسمع ما سمع من الافتراءات على علماء الكلام الأشعرية بل على أرباب المذاهب السنية حتى ألف كتابا بعنوان: «معاتبة الجري على معاقبة البري في اعتقاد أبي حنيفة والأشعري».

لائحة بأهم المصادر والمراجع

- أخبار المهدي وبداية دولة الموحدين، البيذق أبو بكر بن علي الصنهاجي، تح: ابن المنصور عبد الوهاب، دار المنصور، الرباط، 1971.
- أصول الدين عند الأئمة الأربعة واحدة، القفاري ناصر بن عبد الله، دار الوطن، الرياض، ط1، 1414هـ.
- أهل السنة الأشاعرة -شهادة علماء الأمة وأدلتهم، جمع وإعداد: السّنان حَمَد - العنجري فوزي، دار الضياء، ط1، 2006.
- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري:
  - تقديم وتحقيق وتعليق: حسين محمود فوقية، دار الأنصار، ط1، 1397هـ- 1977م.
  - حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عيون بشير، مكتبة دار البيان- دمشق، مكتبة المؤيد ـ الطائف، ط3، 1411هـ-1990م.
  - تحقيق العصيمي صالح بن مقبل (رسالة لنيل الدكتوراه في العقيدة، الجامعة الإسلامية بالمدينة -سابقا - 1429هـ).
- الاستدلال بالشاهد على الغائب في المذهب الأشعري من نقد المواقف إلى بناء العقائد، محمد أمين السقال، ضمن: منمهج الاستدلال في الفكر الأشعري، مجلة الإبانة، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية (الرابطة المحمدية للعلماء)، العدد الرابع، ذو الحجة 1437/ شتنبر 2016، [صص. 69-102].
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، تح: الناصري جعفر والناصري محمد، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1418هـ- 1997م، ج1.

- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، الباجي أبو الوليد، تح: فركوس محمد علي، المكتبة المكية- دار البشائر الإسلامية، ط1، 1422هـ-2002م.
- الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين: 5-6 الهجريين، علال خالد كبير، دار الإمام مالك، البليدة -الجزائر، ط1، 1426هـ-2005م.
- بحر الكلام، النسفي أبو المعين ميمون بن محمد، دراسة وتحقيق: البرسيجي محمد السيد، دار الفتح، 1435هـ-2014م.
- بحار الأنوار، المجلسي محمد باقر، دار إحياء التراث، ط2، ب د، ج98.
- ابن برجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام، القاري حسان، ضمن: مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 23، العدد الأول، 2007 [صص. 363-424].
- تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، ابن خلدون عبد الرحمن، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: شحادة خليل، مراجعة: زكار سهيل، دار الفكر، بيروت، 1421هـ-2000م، ج6.
- تاريخ الإسلام، الذهبي شمس الدين، تح: التدمري عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م، ج27.
- تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، دار الجيل- بيروت، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ط14، 1416هـ-1996م، ج4.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر أبو القاسم (ت.571هـ)، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي، تح: أعراب سعيد أحمد، مطبعة فضالة، المحمدية -المغرب، ط1، ج7.

- تعظيم المنة بنصرة السنة، الناصري أحمد بن خالد، تح: الزبير دحان، دار الأمان، الرباط، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ-2012م.
- التلخيص في أصول الفقه، الجويني أبو المعالي، تح: المبالي عبد الله جولم -العمري بشير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996، ج1.
- التمييز في بيان أن مذهب الأشاعرة ليس على مذهب السلف العزيز، الحاي أبي عمر حاي بن سالم، غراس، الكويت، ط1، 1428هـ-2007م.
- التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، السيوطي جلال الدين، تح: شانوحة عبد الحميد، دار الثقة، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ.

رسائل موحدية - مجموعة جديدة، تحقيق ودراسة: عزاوي أحمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم: 2، ط1، 1416-1995، ج1.

- رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري أبو الحسن، تحقيق ودراسة: شاكر الجنيدي عبدالله محمد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 1422هـ-2002م.
- رسالة موجزة في بيان براءة الإمام مالك وأصحابه وكبار أتباعه من مذهب الأشاعرة، عبد الحفيظ أحمد محمد، الهيئة العامة للأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1438هـ-2017م.
- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1422هـ-2001م، ج1.
- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي تاج الدين، تح: الطناحي محمود محمد - الحلو عبد الفتاح محمد، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، ج3.
- عقيدة الإمام مالك، المغرواي محمد بن عبد الرحمن، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، سلسة العقائد السلفية (2).
- عقيدة الإمام مالك السلفية، أبو سليمان مصطفى، دار الضياء، مصر، ط1، 1424هـ-2003م.

- علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم، باحو مصطفى، منشورات السبيل، سلسلة بحوث في مذهب المالكية (3)، ط1، 1428هـ-2007.
- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، المنوني محمد، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، سلسلة التاريخ (6)، ط2، 1397-1977.
- العواصم من القواصم، ابن العربي المعافري أبو بكر، تح: طالبي عمار، دار التراث، القاهرة، 1997.
- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية تقي الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ-1987م، ج6.
- الفرق بين الفرق، تح: عبد الحميد محمد محيي الدين، مطبعة المدني، القاهرة.
- قصيدة أنجم السياسة لابن المالقي، تحقيق: عبد الله كنون، مجلة الثقافة المغربية، وزارة الأوقاف والشرون الإسلامية، العدد 9، 1393-1973.
- القطوف المجموعة من كتاب الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول لأبي الحسن الكرجي، جمع وتعليق: سندي صالح بن عبد العزيز، دار اللؤلؤة، ط1.
- لسان العرب، ابن منظور جمال الدين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج10.
- لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تح: أبو غدة عبد الفتاح، مكتب المطبوعات الإسلامية، ج7.
- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك أبو بكر محمد، تح: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية تقي الدين، تح: ابن قاسم عبد الرحمن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1417هـ-1995م، ج4.

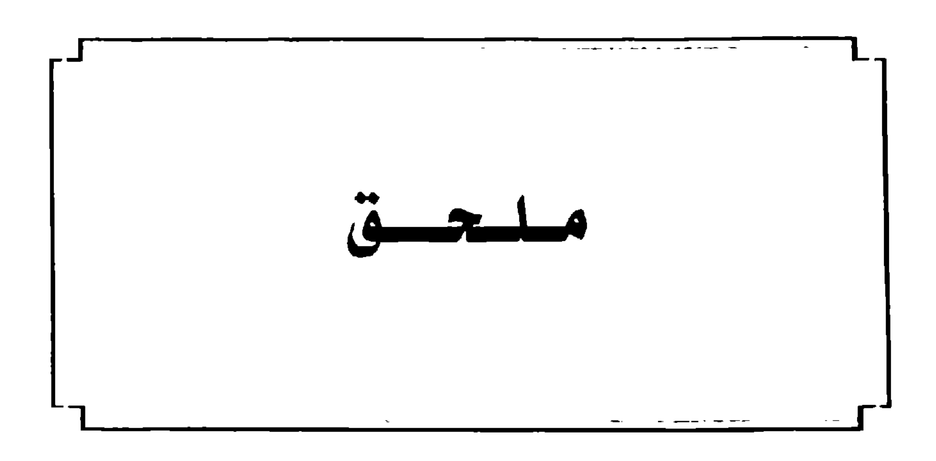
- مدخل إلى تاريخ المغرب، كنون عبد الله، مطبعة كريماديس، تطوان، ط3، 1959.
- مراجعات نقدية حول حضور الغزالي في الغرب الإسلامي: أبو عبد الله ابن الرمّامة (478-567هـ) والمدرسة الغزالية بفاس على عهد المرابطين، أبو الشرع عزيز، ضمن: واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي - مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه ـ (أعمال مهداة إلى المفكر المغربي الدكتور عبد المجيد الصغير، تنسيق: أبو الشرع عزيز، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، سلسلة ندوات (1)، ط1، 1439-2018 [صص. 327-352].
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري أبو الحسن، تح: عبد الحميد محيي الدين، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1419هـ-1999م، ج1.
- مقالة التعطيل والجعد بن درهم، التميمي محمد بن خليفة بن علي، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م.
- موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي محمد ابن عبدالرحمن، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، والنبلاء للكتاب، مراكش، ط1، ج1.
- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود عبد الرحمن بن صالح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ-1995م، ج1.
- المحصول في أصول الفقه، ابن العربي المعاري أبو بكر، أخرجه واعتنى به: اليدري حسين علي، علق على مواضع منه: فودة سعيد عبد اللطيف، دار البيارق، ط1، عمان، 1420هـ-1999م.
- المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: العلواني طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، ج1.

- المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، زهري خالد، الرابطة المحمدية للعلماء - الرباط (مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية - تطوان)، ط1، 1438هـ-2017م، مج1.
- المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج2.
- المقدمات الممهدات، المقدمات الممهدات، ابن رشد الجد (ت.520هـ)، تح: حجي محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م، ج1.
- المنتقى شرح الموطأ للباجي (ت.474هـ)، تح: أحمد عطا محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ج9.
- المهدي، المقدم محمد أحمد إسماعيل، الدار العالمية، الإسكندرية، ط8، 2004.
- نشأة الأشعرية وتطورها، موسى جلال محمد عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- نقض المنطق، ابن تيمية تقي الدين، تحقيق وتصحيح: حمزة محمد عبد الرزاق- الصنيع سليمان بن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تحقيق وترجمة: جيوم ألفرد، طبعة جامعة أكسفورد، 1934.
- ورقات عن حضارة المرينيين، المنوني محمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 20، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط3، 1420-2000.

مقالات إلكترونية:

- مراحل اعتناق المغاربة للعقيدة الأشعرية؛ منشورة بموقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.

- لماذا اعتنق المغاربة العقيدة الأشعرية؟ موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
- اعتناق المغاربة للعقيدة الأشعرية، موقع مؤسسة محمد السادس للأفارقة.
- عناية المغاربة بالعقيدة الأشعرية، موقع مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية.
- العقيدة الأشعرية وحفظ الخصوصية المغربية، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.



ملحق

الأصول الفكرية لحركة الـمُرابطين[1]

أ.د. حماه الله ولد السالم
كلية الآداب/جامعة نواقشوط المركزية - موريتانيا

(1) تنبيه: نشر هذا الموضوع سابقا ضمن كتاب «تاريخ بلاد شنكيطي (موريتانيا) من العصور القديمة إلى حرب شرببه الكبرى بين أولاد الناصر ودولة ابدوكل اللمتونية» للدكتور حماه الله ولد السالم، ونظرا لأهمية الموضوع في محاولة الإحاطة بالأبعاد التاريخية لقضية انتشار الفكر الأشعري على عهد الدولة المرابطية رأينا إلحاقه بأعمال الندوة بعد تفضل مؤلفه بتحيين معطياته. (المنسق).

كان قيام دعوة المرابطين حلقة بارزة في تاريخ الإسلام بالمغرب والصحراء الكبرى وبلاد السودان.

لكن القاعدة الفكرية التي على أساسها قامت دعوة الـمُرابطين في صحراء صنهاجة خلال القرن الخامس الهجري (11م)، لم تنل حظّها من البحث والتحليل، بل إنّ بعض باحثي هذه الحقبة قد حاولوا إبقاء التاريخ الثقافي الـمُرابطي وشواهده غميسة أوْ هامشية؛ وروجوا لطروحات من قبيل أنّ هؤلاء الطواعن الصحراويين قد قضوا على رونق الحضارة الزاهر في الأندلس وأعدموا الذّمَاء الباقي من الثقافة في المغرب[1]. وهو طرح مردود منطقيا وتاريخيا.

وهنالك أعمال أخرى منصفة ولها قيمتها التي لا تنكر، لكنها مع ما تحوزه من دقة معرفية، لم تتناول بشمولية دور العامل الفكري في تاريخ الدّعْوة. وقد يكون هذا القصور راجعا إلى اعتبارات منهجية بحتة فرضت نفسها على مُنْجزي تلك الأعمال، كضرورة تركيزهم على قضايا بعينها[2]، أوْ لاندراج إسهاماتهم ضمن حقول أخرى غير ما يسمى اليوم بـ***تاريخ الذّهْنيات***[3].

وبالرغم من ذلك فقد ظهرت أبحاث بارزة حاولت وضع تلك الدّعْوة في سياقها الفكري ـ الإصلاحي، حيث لفتت الانتباه إلى منزلة الدّعْوة الـمُرابطية من المدّ السني الذي ساد المشرق إبان صعود الدّعْوة، كما أكدت على دور قادة هذا المدّ في التهيئة

(1) من أمثال هؤلاء: يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، الترجمة العربية، القاهرة، 1958.

(2) كالدراسة القيّمة التي أنجزها مورياس فريس: "المرابطون إبان ارتباط الحركة بالسودان"، نشرت بالإنـگليزية في مجلة IFAN سنة 1968. وسبق ذكر عنوانها الكامل باللغة الأصلية.

(3) راجع: أ. هربك، دفيس، "المرابطون"، ضمن المؤلف الجماعي: **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الثالث، إشراف محمد الفاسي، اليونسكو، 1994، ص 371-402 حيث يؤكد دفيس أن هذه الدراسة تسعى إلى أخذ جميع جوانب الحركة في الاعتبار وتفسيرها تفسيرا جدليا بوصفها عوامل مترابطة، لكنه يركز مع ذلك على الإطار السياسي والاقتصادي فحسب ولا يخص العوامل الدينية والفكرية إلا بالتفاتة خاطفة.

للدعوة الـمُرابطية، معتبرة بذلك عبد الله بن ياسين وسلفه من الفقهاء، جزءاً من شبكة "الدعاة" السنيين العباسيين الذين حاولوا الالتفاف حول الحركات "الباطنية" وذلك بتطويقها من الشرق والغرب الإسلاميين.

ونحن نقبل هذا الطرح في خطوطه العريضة لكنه يظل مثغورا ما لم يُفهم الدور المزعوم الذي قامت به المدرسة الأشعرية في التمهيد لعملية توحيدية حاسمة كتلك التي قام بها ابن ياسين وأمدّها ومهّد لها فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، دون أن يعني ذلك أي حضور بارز للأشعرية في التّديُّن الـمُرابطي الذي كان من حيث *العقيدة، سلفيا تماما*[1]!

من شبه المتفق عليه أن الـمُرابطين ساهموا بقوة في نشر الإسلام السُّني في الصحراء والمناطق التي "افتتحوها". لكن المتفحص لهذه الوحدة العقدية يلاحظ غياب دور واضح فيها للأشعرية، رغم أن هذه الأخيرة كانت من مشمولات الخطاب الفكري الـمُرابطي، من حيث وجود الأفكار الأشعرية لدى كبار العلماء المشارقة وبعض المغاربة ممن كانوا شيوخا لسلاسل فقهاء المشروع الـمُرابطي. وكذلك بالنظر إلى مقتضيات الظرف التاريخي الذي جعل الدّعْوة الـمُرابطية جزءا من حركة المدّ السني بكامله.

ومن هنا ينبغي التساؤل عما إذا كان المضمون السياسي للأشعرية ماثلا في الشرعية العباسية، هو وحده الذي انتقل إلى الفضاء الفكري الممهّد للحركة؟ وما هي الظرفية المركّبة التي اكتنفت علاقة الأشعرية بالفقهاء في المغرب الإسلامي ثم بالإسلام الـمُرابطي؟ وهل يتعلق الأمر بكون الدّعْوة الـمُرابطية لم تكن أبدا إلا مشروعا مالكيا خاصا بهموم الفقهاء في المغرب الأقصى؟

---

(1) عقد المؤرخ البارز محمد الطالبي مقارنة موضوعية بين حركة الإمام محمد بن عبد الوهاب ودعوة عبد الله بن ياسين التي أدّت إلى قيام الدولة المرابطية، وهي مقارنة وجيهة تماما لتقارب المجال الديني والمجتمعي وتكوين الإمامين وتطابق شعارات الحركتين في الجزيرة والصحراء الكبرى.

أم أن حقل الدّعْوة الـمُرابطية وخصوصيته كانت هي العوامل الحاسمة في عملية الاختيارات الفكرية الكبرى للحركة الـمُرابطية ؟

إنه للإجابة عن مختلف هذه الأسئلة، يقتضي الأمر الحديث عن طبيعة الإسلام الصنهاجي نفسه، بوصفه المجال الذي غيّرت فيه "دعوة الحق" ومنه انطلقت فاتحة وموّحدة.

أ- خصوصية حقل الدّعْوة المُرابطية:

يبدو أن صنهاجة الصحراء قد تعرّفوا على الإسلام لأول مرة بعد اصطدامهم بحملات الفتح العربي، وهو الاصطدام الذي خضد شوكة المجموعات الصنهاجية الأكثر تغلغلا في السوس الأقصى[1]؛ إلا أن هذه العملية لم تؤدّ إلى أسْلمة المغزوِّين، لأن المصادر تحدّثت بعد ذلك عن سرايا عربية ظلّت تنطلق من السوس في اتجاه الصحراء ويفترض أنها وصلت إلى حدود نهر السنغال[2].

---

(1) نعني بشكل خاص الملاحظات الهامة التي قدمها المؤرخ القدير عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1994، صص111-116، وهناك دراسة حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين، القاهرة، 1957 إلا أنها تشكو من ضعف منهجي واضح فضلا عن قدم عهدها.

(2) من أشهر هذه الحملات ما تحدث عنه أبو الخطاب الأسدي أو الأزدي (ت.145هـ/ 762م أو 147هـ/ 764م) الذي اقتبس في رواية من رواياته نقلها ابن الفقيه العبارة الآتية عن القائد العربي المشترى بن الأسود: "غزوْتُ بلاد أنبيّة عشرين غزوة من السوس الأقصى فرأيت النيل [لعله نهر السنغال] بينه وبين الدجْو الأجاج كثيب..)، وحسب ابن الفقيه فإن بلاد (أنبيتا) هي أرض صنهاجة الواقعة بين السوس وغانة أي تلك الممتدة عبر مسيرة 70 ليلة في سهول وصحراوات، مما يعنى أن هذه الغزوات قد اخترقت هذه المنطقة في نظرنا بمحاذاة الساحل حتى مصب النهر، فلعلها خضدت شوكة قبائل گدالة التي كانت تنتشر في غرب موريتانيا على طول الشاطئ الأطلسي الحالي.
وينبغي التساؤل عن أسباب ورود اسم أبي الخطاب هذا وعن علاقته بابن الأسود. فأبو الخطاب هو محمد بن أبي زينب الأسدي ويعرف بمقلس الأجدع وكان من أصحاب جعفر الصادق، قبل أن يتبرأ منه الأخير لمغالاته فيه، وقد اكتسب أنصارا لآرائه حتى بلغت فرقهم خمسين كل منها تسمى الخطابية ولا يُعرف عن حياته الأخرى سوى أن عيسى بن موسى والي الكوفة من قبل العباسيين قتله عام 143/ 760، راجع: (مادة : أبو الخطاب) في E 1،2 وانظر الكشي: معرفة الرجال، بومباي، الهند 1317هـ والنوبختي، فرق الشيعة، نشر H.ritter ، اسطنبول، 1921، أما المشترى ابن الأسود ويوجد اسمه بصيغ مختلفة في المخطوطات، فلا تشير المصادر إلى معلومات أخرى عنه لكننا نحسبه هو القائد المسمى المستنير بن الحرش الذي كان قائدا للجيوش في عهد عبيد الله بن الحبحاب 116/ 724و122/ 740 فلعله تولى قيادة الحملات على الصحراء والتي كانت تنطلق من السوس في عهد إسماعيل ابن عبد الله بن الحبحاب الذي تولى حكم ولاية السوس (سنة 116هـ/ 734م) راجع:
- ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، طبعة ليدن، دا، ت، ص 24. =

والمفهوم أن هذه العمليات الحربية الخاطفة كانت موجّهة ضد الاتحاد الصنهاجي الذي يقوده أمراء عشيرة "أنبيتا" [الأنباط] اللمتونية، والذي استمر مسيطرا على مدينة (أوْداغُسْتَ)[1] 306هـ 918م،[2] حيث إنه بعد انفراط هذا التحالف لم تشر المصادر إلى حملات أخرى على البلاد. فهل يتعلق الأمر بحصول سكان الصحراء آنذاك على درجة من الأسْلمة كافية لحمايتهم من بطش الفاتحين العرب؟

= - ليفتسكي T.le wiciki ، "دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب"، ضمن الكتاب الجماعي: **تاريخ إفريقيا العام**، صص 342-343.
- أوْداغُسْت: إسم هذه المدينة صنهاجي أصيل وهو من لفظ (أوْغسْ، أوْگسْ): الجنوب، وهي: أوْگست، تاوْگست: الجنوبية، ثم كتبها العرب ونطقوها بالغين: أوداغُسْت، وأطلالها شاخصة في ناحية (النّوداش) قريبا من قرية (تامْشكّاطْ) من ولاية الحوض الغربي في جنوب شرقي موريتانيا. إزدهرت منذ القرن 2هـ/ 8 م كمحطة للقوافل ومركز للتبادل بين بلاد السودان والصحراء والمتوسط، وسكنتها جاليات من بربر نفوسة وجربة [في تونس] و وَارْجَلان [بالجزائر]. وخضعت لسلطان ملك غانة ثم سيطر عليها صنهاجة ثم عاد سلطان غانة عليها قبل أن يفتحها المرابطون في أواسط القرن 5هـ/ 11م.
وصف ازدهارها التجاري وغناها الأسطوري بالذهب كثير من الرّحالة العرب مثل اليعقوبي والبكري والإدريسي وغيرهم.
أنجزت الحكومة الموريتانية بمساعدة آثاريين فرنسيين حملة تنقيب عنها منذ الاستقلال ونشرت نتائج الأبحاث في مجلة المعهد الموريتاني للبحث..

(2) يعتقد ليفيتسكي، مرجع سابق، ص: 343 أن *الأنبيتا* هو اسم الاتحاد اللمتوني الذي كانت الحملات العربية موجهة ضده وذلك بناء على أن ملوك الاتحاد لم يكونوا قبل سنة 306هـ وهي تاريخ تلاشيه، مسلمين أو حتى ويرتبطون بديّانة معينة، وهو ما أكده اليعقوبي في: البلدان، ط. ليدن 1892، ص: 360 حين تحدث عن بلاد أنبية وقاعدتهم غسْت، أو: غسط [أوداغست] وأن لهم ملكا لا دين له يغزو بلاد السودان.
أما محمد بن مولود بن داداه الشنافي يرحمه الله (مقابلة معه بعين السلامة، 30 أكتوبر 1994) فيرى أن **الأنبية** تحريف للفظ **الأنباط** المعروفين اليوم في عداد إيدوعيش وهي قبائل لمتونية وأنهم في ذلك الوقت كانوا النبلاء ضمن قبيلة لمتونة، فلعل الصحراء نسبت إليهم إبان قيادتهم للحلف المذكور.
كما يؤكد أن الإسلام لم يكن قد وصل إلى المنطقة بدليل غياب التعرّب ضمن شجرات الأنساب، وهو ما سيبدو جليا في أسماء أبي بكر بن عمر وغيره من القادة اللمتونيين في عهد الحركة المرابطية ومن هنا فلا عبرة بالتشابه الذي يبدو بين " أنزار " في شجرة ملوك الاتحاد نفسه و" نزار" المعروف في الأنساب العربية لأن (أنزار) الصنهاجي لا يزال يوجد اليوم في أسماء مجموعات صنهاجية بحتة.

نحسب أن الأمر كان كذلك وإلا لما ذكر الأخباريون أنّ صنْهاجة في تلك الفترة كانوا على السنّة مجاهدون للسودان، وأنّ رئيس حلفهم عبد الله بن تيفاوْت كان «من أهل الفضل والدين والحج والجهاد»[1].

إلا أنّ هذا الإسلام «السُّنيّ» و«الجهاد» ضد مشركي السودان قد لا يعني تعمّق الإسلام بين الصنهاجيين بدليل سطحية إسلامهم التي كشف عنها بدء أمر المُرابطين. بل إن قصارى ما يمكن فهمه من ذلك «التسنّن» هو تميّز الإسلام الصنهاجي على ما يجاوره من الدوائر الدينية والمذهبية المنتشرة آنذاك حول الصحراء؛ ومن هنا لم يُنْسب الصنهاجيون إلى أي من تلك الفرق والمذهب، كما لم يُصنّفوا ضمن الكتابات التي أشارت إليهم إلا في عداد "أهل السنة"[2].

ولكن هل كانت هذه الخصوصية التي اتسم بها إسلام صنهاجة الأول، عاملا حاسما من بين المؤثرات الهامة الأخرى، في الاختيارات الفكرية للحركة المُرابطية؟ أو بتعبير آخر هل إن سُنّيَة المُرابطين كانت مرتبطة بحقل الدّعْوة الأول؟ بحيث ما كان لهذا الحقل أن يتقبل أسْلمة لا تستجيب لخصوصيته التاريخية "العقدية" التي ميزته عن الدوائر المذهبية المحيطة به؟

وهناك من الباحثين[3] من يربطون بين المشروع المُرابطي والموجة السنية التي بدأها الأشاعرة على مستوى المشرق. أي أنهم يعتبرون الدّعْوة المُرابطية عملية تطويق من الغرب للمذهب الإسماعيلي استكمالا للدور الذي قام به السلاجقة شرقا.

---

(1) راجع: أبو عبيد البكري: المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك نشر. ج، دوسلان، الجزائر، 1757. وتحقيق د.حماه الله ولد السالم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

(2) يتأكد ذلك من قول مالك حين سأله رجل عن أهل السنة من هم؟ فأجابه قائلا: (هم الذين ليس لهم لقب يُعرفون به لا جهمي ولا رافضي ولا قدري) راجع:
عباس الجراري: "أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب"، ضمن ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1980، ص 177.

(3) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، بيروت-الرباط، المركز الثقافي العربي، 1994، صص 111-112.

وتعتبر رحلة حج زعيم صنهاجة الصحراء يحي بن إبراهيم الـگدالي إلى الحج أهم رحْلات الحج في العصر الوسيط، لما كان لها من نتائج على الإسلام والمجتمع في غرب الصحراء.

هناك روايتان بارزتان لهذه الرحلة ومآلاتها، وكلتاهما سنيّتان، وهما:

رواية ابن الأثير الموصلي (المشرقي) (ت.630هـ)[1]:

ونصها:

([...] في هذه السنة كان ابتداء أمر الملثمين، وهم عدة قبائل ينسبون إلى حمير، أشهرها: لمتونة، ومنها أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين، وجدالة ولمطة. وكان أول مسيرهم من اليمن، أيام أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، فسيّرهم إلى الشام وانتقلوا إلى مصر، ودخلوا المغرب مع موسى بن نصير، وتوجهوا مع طارق إلى طنجة، فأحبوا الانفراد، فدخلوا الصحراء واستوطنوها إلى هذه الغاية. فلما كان هذه السنة توجه رجل منهم، اسمه الجوهر، من قبيلة جدالة إلى إفريقية، طالباً للحج، وكان محباً للدين وأهله، فمر بفقيه بالقيراون، وعنده جماعة يتفقهون، قيل: هو أبو عمران الفاسي في غالب الظن، فأصغى الجوهر إليه، وأعجبه حالهم.فلما انصرف من الحج قال للفقيه: ما عندنا في الصحراء من هذا شيء غير الشهادتين، والصلاة في بعض الخاصة، فابعث معي من يعلمهم شرائع الإسلام! فأرسل معه رجلاً اسمه عبد الله بن ياسين الـگزولي، وكان فقيهاً، صالحاً، شهماً، فسار معه حتى أتيا قبيلة لمتونة، فنزل الجوهر عن جمله، وأخذ بزمام جَمل عبد الله بن ياسين، تعظيماً لشريعة الإسلام، فأقبلوا إلى الجوهر يهنئونه بالسلامة، وسألوه عن الفقيه فقال: هذا حامل سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قد جاء يعلّمكم ما يلزم في دين الإسلام. فرحبوا بهما، وأنزلوهما، وقالوا: تذْكرُ لنا شريعة الإسلام، فعرفهم عقائد الإسلام وفرائضه، فقالوا: أما ما ذكرت من الصلاة، والزكاة، فهو

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدميري، بيروت - لبنان، المركز الثقافي العربي، 1997، ج 8 صص 134-136.

قريب، وأما قولك من قتل يقتل، ومن سرق يقطع، ومن زنى يجلد، أو يرجم، فأمر لا نلتزمه، اذهب إلى غيرنا.

فرحلا عنهم، فنظر إليهما شيخ كبير فقال: لا بد وأن يكون لهذا الجمل في هذه الصحراء شأن يذكر في العالم. فانتهى الجوهر والفقيه إلى جدالة، قبيل الجوهر، فدعاهم عبد الله بن ياسين والقبائل الذين يجاورونهم إلى حكم الشريعة، فمنهم من أطاع، ومنهم من أعرض وعصى.

ثم إن المخالفين لهم تحيزوا، وتجمعوا، فقال ابن ياسين للذين أطاعوا: قد وجب عليكم أن تقاتلوا هؤلاء الذين خالفوا الحق، وأنكروا شرائع الإسلام، واستعدوا لقتالكم، فأقيموا لكم راية، وقدموا عليكم أميراً. فقال الجوهر: أنت الأمير! فقال: لا، إنما أنا حامل أمانة الشريعة، ولكن أنت الأمير. فقال الجوهر: لو فعلت هذا تسلط قبيلي على الناس، ويكون وزر ذلك علي. فقال له ابن ياسين: الرأي أن نولي ذلك أبا بكر بن عمر، رأس لمتونة وكبيرها، وهو رجل سيد، مشكور الطريقة، مطاع في قومه، فهو يستجيب لنا لحب الرئاسة، وتبعه قبيلته، فنتقوى بهم.

فأتيا أبا بكر بن عمر، وعرضا ذلك عليه، فأجاب، فعقدوا له البيعة، وسمّاه ابن ياسين أمير المسلمين، وعادوا إلى جدالة، وجمعوا إليهم من حسن إسلامه، وحرضهم عبد الله بن ياسين على الجهاد في سبيل الله، *وسمّاهم مرابطين*، وتجمّع عليهم من خالفهم، فلم يقاتلهم المرابطون بل استعان ابن ياسين وأبو بكر بن عمر على أولئك الأشرار بالمصلحين من قبائلهم، فاستمالوهم وقربوهم حتى حصلوا منهم نحو ألفي رجل من أهل البغي والفساد، فتركوهم في مكان، وخندقوا عليهم، وحفظوهم، ثم أخرجوهم قوماً بعد قوم، فقتلوهم، فحينئذ دانت لهم أكثر قبائل الصحراء، وهابوهم، فقويت شوكة المرابطين.

هذا وعبد الله مشتغل بالعلم، وقد صار عنده جماعة من يتفقهون، ولما استبد بالأمر هو وأبو بكر بن عمر عن الجوهر الجدالي وبقي لا حكم له تداخله الحسد، وشرع سراً في فساد الأمر، فعلم بذلك منه وعقد له مجلس، وثبت عليه ما نقل عنه، فحكم عليه

بالقتل لأنه نكث البيعة، وشق العصا، وأراد محاربة أهل الحق، فقتل بعد أن صلى ركعتين، وأظهر السرور بالقتل طلباً للقاء الله تعالى. فاجتمعت القبائل على طاعتهم، ومن خالفهم قتلوه.

فلما كان سنة خمسين وأربعمائة قحطت بلادهم، فأمر ابن ياسين ضعفاءهم بالخروج إلى السوس وأخذ الزكاة، فخرج منهم نحو تسعمائة رجل، فقدموا سجلماسة، وطلبوا الزكاة، فجمعوا لهم شيئاً له قدر وعادوا[...]).

هذا النص الثمين، فيه خلط واضطراب، لكنه يكشف عن معطيات تاريخية هامة، قد تبدل التفسير الرائج لأوَلِيّة دعوة المرابطين.

أولا: بدأت دعوة المرابطين سلمية وفي ظل جفاف ماحق ما جعل أتباعها ينتقلون إلى سجلماسة، مقر دولة مسعود بن وانودين، أمير مغراوة وصاحب سجلماسة ودرعة، وكان يملك آلاف الجمال، ولذلك توجه إليه المرابطون طلبا للزكاة! والغريب أنهم سيقاتلونه بعد ذلك. ([...] سنة خمسين وأربعمائة قحطت بلادهم، فأمر ابن ياسين ضعفاءهم بالخروج إلى السوس وأخذ الزكاة، فخرج منهم نحو تسعمائة رجل، فقدِموا سجلماسة، وطلبوا الزكاة، فجمعوا لهم شيئاً له قدْر وعادوا [...]). وبالطبع فالتواريخ المذكورة فيها اختلاف بين المؤرّخين، وإن كانت علاقة المرابطين بسجلماسة غير واضحة، لأنهم اتصلوا بها أولا فيما يشبه الصلح، ثم كرّوا عليها بعد ذلك وحطّموا أدوات الموسيقى، ولكنهم قطعا اتصلوا بحاكمها أوّل أمرهم بطريقة سلمية!

الرّباط ـ المذبحة والأسطورة!

يسود بين سكان الصحراء، ولاسيما في موريتانيا اليوم، اعتقاد راسخ بوجود رباط يسمّى (تيذْرهْ)، عبارة عن جزيرة في المحيط قريبا من الساحل الموريتاني شمال مدينة نواقشوط الحالية!

والواقع تاريخيا أنه ليس هناك رباط على ذلك النحو، ومنه انطلقت دعوة المرابطين؛ لأنه ببساطة موقع تمت فيه مذبحة بشعة لخصوم الدّعْوة المرابطية بعد أن ([...] استمالوهم وقرّبوهم حتى حصّلوا منهم نحو ألفي رجل من **أهل البغي والفساد**،

فتركوهم في مكان، وخندقوا عليهم، وحفظوهم، ثم أخرجوهم قوماً بعد قوم، فقتلوهم، فحينئذ دانت لهم أكثر قبائل الصحراء[...]). حسب رواية ابن الأثير، وهو مؤلّف مشرقي، ما يفسر بقاءها و"تخلّصها" من يد الرقيب الرسمي المرابطي وحتى الإيديولوجي.

هذا الرّباط هنا هو موقع مُحاصر، تمت فيه عملية سجن جماعي لخصوم الدّعْوة، وتجويعهم، وقتلهم بعد ذلك زمرة بعد زمرة. ما يكشف عن الطابع الذرائعي للدعاة الجدد، وقسوتهم وتغليب جانب السلطة ومقتضيات السياسة على جانب الدّعْوة بالتي هي أحسن. أي أن هدف إقامة الدولة كان حاضرا منذ اللحظة الأولى. وذلك رغم أن غالب الدول والحركات مارست العنف "المشرّع" وفق منطق عصرها.

أما الرواية الرائجة قديما وحديثا، فتصوّر الرّباط كما لو كان بناء محصنا، في مكان بعينه، اجتمع فيه أتباع ابن ياسين، فنُسبوا إليه، واشتهر بكونه مركزا للزهد والتوبة والعبادة!

كان التفسير الرائج لاشتقاق كلمة مرابطين أنها مشتقة من رباط أو من رابطة كانت في شكل موقع محصّن يقع على الساحل أو قرب التخوم، يكرس للعبادات والتربية الزهدية، أو لهذا بأجمعه، وليس لهذا التفسير من أساس سوى عبارة لابن أبي زرع (ت.بعد عام: 733هـ/ 1325م) في سياق حديثه عن اعتزال ابن ياسين مع جماعة في مكان منعزل قرب البحر أو النهر، وقد تابعه ابن خلدون بأسلوبه المميز، مما أعطى للرواية مصداقية عجيبة، مع أنه لا أساس لها. وقد تخلّت المدرسة الحديثة عن هذا الرأي القائل إن كلمة المرابطين تعني "أصحاب الرّباط". وقد جاء الدليل القاطع على يد علماء الآثار في حملتهم التنقيبية في جزيرة تيذْرة (شمال انواكشوط على الساحل)، حيث لم يجدوا ما يسمح بقبول فكرة ابن أبي زرع[1].

وقد خصص الباحث موريـاس فريـاس *Paulo F De Moraes Farias* دراسة ضافية وجامعة لمسألة الرّباط و أصولها المختلفة وقرر بناء على رأي البكري، أن كلمة

---

(1) مرجع سابق، ص 2-7.

رباط، في كل ما يتعلق بالمرابطين، كانت تعني مباشرة الجهاد والقوات التي تخوض الجهاد.

من خلال مناقشات بارعة، توصل فارياس إلى أن الافتراض المأمون هو أن كلمة رباط، متأتية من المعنى القرآني الأصلي، الذي لا علاقة له بالمنشئات العمرانية الحصينة التي ظهرت لاحقا بنفس الاسم، ولقد كان هذا المعنى الأصلي متصلا بالجهاد، إما عبر فكرة حبْس الخيل جمعا و إعدادا للجهاد أو عبر فكرة ترتيب المحاربين صفوفا لأجل القتال.

وفي نفس الاتجاه، نعتقد أن تقاليد المرابطة، على هذا النحو، قد تلقاها ابن ياسين عن شيوخه الأول و لاسيما وُ گاك، وقد كان وُ گاك (أو= وْ أجاج) بن زلوي اللمطي -حسبما يؤكد صاحب كتاب «القبلة» - من تلاميذ ابن تَيْسيّيت بأغمات قبل قيام المرابطين، ومن طلبة هذا الشيخ الذين جاهدوا برغواطة.

وبذلك فإننا نعتقد أن لفظ المرابطين تعبر عن مجموع تعاليم "دعوة الحق" التي كانت شعارا للمنضوين خلف لواء الحركة، أكثر منه تجسيدا لرباط حصنا كان أو مدرسة. ونحن نقول برأينا هذا لكونه الأَنسب لتاريخيَّة المفهوم والأكثر انسجاما مع "النظر الحَفْرِيّ" الذي أضحى يشكك في إجرائية مباحث البدايات والأصول وما إليها.

ومع ذلك فإن أشهر الرّباطات المرابطية التي لا جدال في تاريخيتها، هو مدينة "أزْتَنّي" الواقعة في شرقي موريتانيا الحالية. وما تزال بقية الأسرة المنسوبة إليها: (أهل أزْتَنَنْ) موجودة في قبيلة لمتونة اليوم.

كذلك فإن اللفظ قد فشا في المصادر الوسيطة وفي الروايات المحلية، علَمًا على القبائل التي قامت بأمر الدّعْوة تمييزًا لها على القبائل "المغضوب عليها" التي ناوأت الحركة في مهدها الأول أو في الشمال.

ولم تبدأ دعوة المرابطين بالغزو والقتال حتى ضد خصومها من صنهاجة الصحراء ومن گدالة تحديدا: (وتجمّع عليهم من خالفهم، فلم يقاتلهم المرابطون بل استعان ابن ياسين وأبو بكر بن عمر على أولئك الأشرار بالمصلحين من قبائلهم، فاستمالوهم

وقرّبوهم حتى حصلوا منهم نحو ألفي رجل من أهل البغي والفساد، فتركوهم في مكان، وخندقوا عليهم، وحفظوهم، ثم أخرجوهم قوماً بعد قوم، فقتلوهم، فحينئذ دانت لهم أكثر قبائل الصحراء، وهابوهم، فقويت شوكة المرابطين).

لقد تمت عملية "غـذر" علنيّة، لم يجر عرضها في الكثير من المصادر السنية "المرابطية"، كما لم تحظ بمراجعة تاريخية نقدية حتى اليوم!

والظاهر أن القتل قد استحرّ في قبيلة گدالة تحديدا، إلا من حسُن إسلامه، أي قبل دعوة المرابطين، ما سيكون بذرة الخلاف والحقد بين الفريقين، وسيهدّد مستقبل الدّعوة ـ الدولة بعد ذلك.

الرواية الثانية: رواية البكري الأندلسي (المغرب) ت.487هـ

ونصها: ([...] وهذه القبائل هي الّتي قامت بعد الأربعين وأربعمائة بدعوة الحق وردّ المظالم وقطع جميع المغارم، وهم على السنّة ومتمسّكون بمذهب مالك بن أنس رضي الله عنه، وكان الّذي نهج ذلك فيهم ودعا الناس إلى الرّباط ودعوة الحقّ عبد الله ابن ياسين. وذلك أنّ رئيسهم كان يحيى بن إبراهيم من بني *جدالة* وحجّ في بعض السنين ولقي في صدره عن حجّه الفقيه أبا عمران الفاسي، فسأله أبو عمران عن بلده وسيرته وما ينتحلونه من المذاهب، فلم يجد عنده علما بشيء إلّا أنّه رآه حريصا على التعلّم صحيح النيّة واليقين، فقال له: ما يمنعكم من تعلّم الشرع على وجهه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قال له: لا يصل إلينا إلّا معلّمون لا ورع لهم ولا علم بالسنّة عندهم. ورغب إلى أبي عمران أن يرسل معه من تلاميذه من يثق بعلمه ودينه ليعلّمهم ويقيم أحكام الشريعة عندهم، فلم يجد أبو عمران فيمن رضيه من يجيبه إلى السير معه. فقال له أبو عمران: إنّي قد عدمت بالقيْرَوانْ بغيتكم وإنّ بملكوس فقيها حاذقا ورعا قد لقيني وعرفت ذلك منه يقال له وجّاج بن زلوي، فمرّ به فربّما ظفرت عنده ببغيتك.

فجعل ذلك يحيى بن إبراهيم أوْكد همّه فنزل به وعلّمه ما جرى له مع أبي عمران. فاختار له وجّاجْ من أصحابه رجلا يقال له عبد الله بن ياسين واسم أمّه تينْ يزامارنْ

من أهل جزولة من قرية تسمّى تماماناوت في طرف صحراء مدينة غانة، فوصل به إلى موضعه واجتمعوا للتعلّم منه والانقياد له في سبعين رجلا. فغزوا بني لمتونة وحاصروهم في جبل لهم فهزموهم وجعلوا ما اتّخذوا من أموالهم مغنما، فلم يزل أمرهم يقوى واستعملوا على أنفسهم يحيى بن عمر بن تلاجاجين وعبد الله بن ياسين مقيم فيهم متورّعا عن أكل لحُمانهم وشرْب ألبانهم لما كانت أموالهم غير طيّبة، وإنّما كان عيشه من صيد البرية. ثمّ أمرهم ببناء مدينة سمّوها *أرتَنّني* وأمرهم أن لا يشف بناء بعضهم على بناء بعض، فامتثلوا ذلك وهم يسمعون له ويطيعون إلى أنْ نقموا عليه أشياء يطول ذكرها، وكأنّهم وجدوا في أحكامه بعض التناقض.

فقام عليه فقيه منهم كان اسمه الجوهر بن سكّمْ مع رجلين من كبرائهم يقال لأحدهما أيار وللآخر اينتكّوا، فعزلوه عن الرأي والمشورة وقبضوا منه بيت مالهم وطردوه وهدموا داره وانتهبوا ما كان فيها من أثاث وخرثي. فخرج مستخفيا من قبائل صنهاجة إلى أن أتى وجّاج بن زلوي فقيه ملَكُّوس. فعاتبهم وجّاج على ما كان منهم إلى عبد الله وأعلمهم أنّ من خالف أمر عبد الله فقد فارق الجماعة وأنّ دمه هدر، وأمر عبد الله بالرجوع إليهم فرجع وقتل الّذين قاموا عليه وقتل خلقا كثيرا ممّن استوجب القتل عنده لجراية أو فسق واستولى على الصحراء كلّها: وأجابه جميع تلك القبائل ودخلوا في دعوته والتزموا السنّة به...).

إن الحديث عن الوقائع يربطها بمكان هو مدينة (آرتّنني)، ما يدلّ بوضوح على أنها الرباط الحقيقي وأن ميلاد "الحدث المرابطي" كان حولها، أما الرباط المزعوم فقد كان في بلاد گدالة وفيه جرى "حصارهم" و "قتل" من حضر منهم!

دعوة بلا مذهب:

كان المرابطون سلفيين قطعا! ولم يكونوا مطلقا منخرطين في أي فرقة كلامية أخرى. وهو أمر ثابت في تاريخهم ليس محل جدل أو نقاش.

كانوا على الفطرة، يميلون إلى الزهد والبذاذة، لأنهم أهل صحراء، ولم يتركوا قبْرا

مشرفا ولا بناء شامخا، بل فضلوا ـ بتوجيه من داعيتهم ابن ياسين ـ إقامة مدينتهم "الفاضلة" متساوية البناء.

لكن انتماءهم للمذهب المالكي، ليس محل شك أيضا، بحكم علاقتهم بأبي عمران الفاسي، ثم بالفقيه اللمطي وتلميذه الجزولي، غير أنّ إشارات تاريخية أخرى قد تقلّل من سطوة ذلك الطابع المالكي المبالغ فيه.

لقد تبيّن لنا أن هناك شكوكا في مالكية ابن ياسين، أو على الأقل في مالكيته الخالصة؛ إذ يبدو أنها اختلطت بآراء ظاهرية "جلبها" من الأندلس، وأباضية كانت منتشرة في الصحراء تسرّبت إلى دعوته أو تديُّن أصحابه.

ومن هنا وجاهة التساؤل عن التناقض في أحكامه الذي راب الجوهر وصحبه؟ وما هي صلته بظاهرية ابن حزم؟ وما هي شرعية إقامته الحدود على النحو الغريب الذي لا تقبله الشريعة، ويقضي بإيقاع الحدّ عن وقائع سابقة لم يشهد عليها أحد ولكن صاحبها أقرّ بها حديثا!

أسئلة وجيهة لأن الرجل كان يطبق حزمة من الإجراءات الردعية والعملية تُحقّق ما يريده من سياسة وسلطة.

ولذلك نعتقد أنّه لم يكن متمذْهبا ولا متعصّبا، ولذلك كان يفصل تماما بين وظيفتي الإمامة والسياسة. والغريب أنه لم يهتم بتعليم المرابطين مبادئ الدين ولا حتى حروف التهجي؟ بل اقتصر على فتاوى شفوية وإجراءات عقابية لمن قصّر في اتباع إسلام الجماعة القليلة المتعلّمة.

يؤكد الباحثون أن الحركة قد تأثرت بالمدّ السُّنّي المشرقي، خصوصا وأن موسم الحج غالبا ما يكون مرتعا خصبا للفرق الإسلامية التي تتلقف فيه حُجّاج الآفاق لتنشر بينهم مبادئها وآراءها[1]. ولذلك فمن غير المستبعد أن يكون الدعاة السنيون (في مكة؟

---

(1) يتّضح ذلك من طريقة قيام الدولة الفاطمية في المغرب حيث اتصل الداعية الشيعي بركب حجيج كتامة، في موسم الحجّ وبعد مقابلة خاصة اصطحبوه معهم إلى مرابعهم وفيها "رابط" في بلدة (إيكجّان) ومنها بدأ حربه على الأغالبة.

في المدينة؟ في القيروان ؟) هم الذين بادروا إلى الاتصال بيحيى بن إبراهيم وعرضوا عليه معلّما يعرّف قومه على شؤون الإسلام وأحكامه[1]، أو لعلهم أحالوا الأمير الصنهاجي إلى قادة المالكية في القيروان لقربهم من بلاده نسبيا، ولدرايتهم بشؤون الغرب الإسلامي[2]، ومن هنا يصبح داعية المُرابطين الأول عبد الله بن ياسين وخلفاؤه وأشياخهم مندرجين في سلسلة من الدعاة السنّيين العباسيّين[3].

ورغم ذلك فنحن نعتقد أن الرّحْلة، إنْ حدثت، لم تتجاوز مدينة القيروان، بفعل انقطاع طريق الحج حينها، بسبب الصراع الفاطمي ـ الصنهاجي، ولظهور العرب الهلاليين على أطراف البلاد، لدرجة أنّ الإقامة بالقيروان نفسها لم تعد مأمونة!

ومع ذلك فإننا نقبل مثل تلك الطروحات، من باب الفرض، لكنها مع ذلك تظل بلا معنى ما لم يفهم الدور الذي أسهمت به الأشْعرية في التمهيد للحركة المُرابطية أو بمعنى آخر ما لم تفهم صلة الأشاعرة بالمشرق بشبكة الفقهاء المالكين التي نظّرت لحركة المُرابطين. أو بمعنى آخر أي بكلمة واحدة قياس منزلة العقد الأشعري من المشروع الفكري المُرابطي عموما؟

= - راجع: فرحات الدشراوي: **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، ترجمة حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1994، صص 81-84 وما بعدها.

(1) العروي: مرجع سابق، ص 112.

(2) يتضح ذلك من إرشاد أبي عمران الـگدالي إلى وجاج بن زلوه اللمطي في أقصى المغرب راجع: علي بن أبي زرع: روض القرطاس بأخبار مراكش ومدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1961، صص 122-123

(3) العروي: مرجع سابق، ص 112.

ب- البعد الأشعري للحركة الـمُرابطية:

ينبغي التذكير بموقف المالكية عموما من علم الكلام ومن العقائد التـي تستخدمه لإكمال «معقولية» أنساقها الفكرية.

لقد كانت العقيدة السلفيّة التي يرأس القائلين بها الإمام مالك وباقي الأئمة الأربعة "عقيدة خالية من أساليب علم الكلام وأهله، تقرر العقائد بدءا ولا تعالجها عقـلا"[1] أما بناء الخطاب «الكلامي» الأشعري من عقيدة أهل السنة، التي أصبحت تجمـع بـين عقيدة أهل السلف وآراء الأشاعرة، فقد تم مع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشـعري الذي كان مُتكلّما معتزليا ثم تحوّل إلى عقيدة السـلف ولكنـه حمـل معـه آراءه الكلاميـة فحاول بناء عقد سني وسطي بين رأي أهل الحديث والأثر "السلف" الرامية إلى التزام حرفية النصوص وتجنّب استعمال العقل، وموقف الاعتـزال الـداعي إلى جعـل العقـل رائدا. مما جعل مذهب الأشعري عـلى حـدّ رأي البـاحثين[2] يعكـس تيـارين فكـريين متعارضين ظلا متعايشين في مذهبه. ومن هنا إبهامية المـذهب الأشـعري وازدواجيتـه، ومن هنا أيضا ذلك الموقف الحذر إن لم نقل المعـارض الـذي جوبـه بـه هـذا العقـد في الأوساط السنية؛ فابن الجوزي، وهو من الحنابلة المتأخرين ذهب إلى اعتبار الأشـعري أحد المسؤولين عن «تلبيس العقائد»: (إن الأشعري ظـل عـلى مـذهب المعتزلـة زمانـا طويلا ثم تركه، وأتى بمقالة خبط بها عقائـد النـاس)[3]. وهـذا مـا يفسـر الخصـومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد.

أما المالكيون فقد كان موقفهم متشددا في رفض علم الكـلام أسـوة بالإمـام مالـك الذي حارب علم الكلام بشدة، خصوصا في مسألة الصـفات وعلاقتهـا بالـذات. كـما كان يرفض الرد العقلي على البدع، لأنه في رأيه رد بدعة ببدعة. وتظهـر سـلفية عقيـدة

---

(1) راجع: سالـم يفـوت: "الأشعريـة بالمغـرب"، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، (1989) العـدد 68-69، ص 61.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه.

مالك في أنه كان[1] يغلّبُ التنزيه في الصفات، ويأمر بأن تُفهم الآيات المتحدثة عن الصفات(كما جاءت) لا بمعنى إجرائها على ظاهر النص فحسب، بل ويشترط أن لا يؤدي ذلك إلى مشابهة الله بالمخلوقين)[2]. إلا أن النفَسَ الأشعري مع ذلك قد تسرّب إلى آراء وكتابات فقهاء المالكية بالقيروان خصوصا إبّان ظهور شيخ الأشاعرة ببغداد أبي بكر الباقلاني ت.404هـ/ 1013م[3]الذي انتشرت آراؤه وكتبه وتوزع أتباعه في أمصار الإسلام، وكان من أعظم المتّصلين به من بين المالكييّن في القيروان المنظر الأول للمشروع الـمُرابطي الفقيه أبو عمران الفاسي (ت.420هـ/ 1028م)، فهل انتقلت الأشعرية عبر هذا الفقيه إلى فقهاء المشروع الـمُرابطي؟ أم أن هناك خصوصية في مستوى التلقّي المعرفي بين المذكورين إلى جانب عوامل خاصة بحقل الدّعْوة الأول حالت دون حضور قوي للأشعرية في الإسلام الـمُرابطي في الصحراء والمغرب؟

1- **خصوصية التلقي المعرفي**: لقد اعتمدت الدعاية السنية على الأشعرية كخطاب سنّي وسطي، إذ لم يكن لعقيدة السلف أنْ تقاوم، في نظر أصحاب هذا المشروع، الحركات الباطنية وفرق الزندقة المتشعبة بالموروث العقلاني الفلسفي والآراء والأفكار الغامضة لحضارة ما قبل الإسلام.

غير أن الأشاعرة قد عرفوا نهضتهم البارزة بشكل خاص على يد القاضي الباقلاني الذي كان ظهوره بالغ الأثر في تطوير العقيدة الأشعرية، بل شبّهه الباحثون بأبي الحسن

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي، عرف بابن الباقلاني (ت.4-403هـ/ 3-1012م) متكلّم سنّي سكن بغداد، وأصله من البصرة، كان أعْرف الناس بعلم الكلام، له التصانيف الكثيرة في الرد على المخالفين من الشيعة والمعتزلة وغيرهم وله المناقشات البارعة مع علماء النصرانية. ألمنا بجوانب من صلته بفقهاء الغرب الإسلامي، في مواطن عديدة من البحث راجع:

- عياض السبتي، المدارك...، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت: دار الفكر، 1967، ج4 صص587-602.

- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المكتبة السلفية، د.ت.د.م الترجمة رقم (2906) ج5 ص379.

- خير الدين الزركلي: الأعلام.. بيروت، دار العلم للملايين، 1989، ج6، ص176.

الأشعري، وبأنه (تصدّر للإمامة في طريقته فهذّبها ووضع المقدّمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة و الأنظار)[1] فضلا عن أنه كان مالكي المذهب بل إنه قد "انتهت إليه رئاسة المالكية في وقته"[2] وقد نشر الباقلاني تلاميذه في الأقطار من أجل الدفاع عن الأشعرية؛[3]. فهل انتقلت الأشعرية ومحمولها السياسي إلى فكر الفاسي فنقلها هو بدوره إلى أتباعه؟ يبدو أن الفاسي كان يعلن التزامه بالشرعية العباسية ويدافع عنها[4]، ولعل هذا هو ما انتقل إليه من "المحمول" السياسي لذلك التأثير الأشعري. أما عن علاقته بالأشعرية فإن الفاسي كان أولا قد شدّ الرحال من بلده فاس إلى القيروان وبها تفقه بأبي الحسن القابسي[5]، ورغم أن القابسي لم يكن تلميذا للباقلاني لكنه من طبقته حيث توفيا في نفس السنة (3-404) واشتركا في بعض التلاميذ. لكن الذي لا شك فيه هو أن القابسي قد اطلع على أشعرية الباقلاني وأفاد منها، فقد كانت له رحلة إلى المشرق[6]، غير أنه من الواضح أن القابسي لم يكن يلقن تلاميذه غير آراء مالك في العقيدة والتي هي في الأساس "عقيدة أهل السلف"[7] كما لم يُؤثر عن صنهاجة الصحراء أنهم اتصلوا بهذا الفقيه عبر استفتاءات وأسئلة موجهة إليه تماثل تلك التي

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، نشرة كاترمير، باريس، 1958،إعادة تصوير مكتبة لبنان 1992، ج3، ص9.

(2) عياض: المدارك، ج4، ص587.

(3) في أواخر القرن الرابع وصل دفق من تلامذة الباقلاني إلى القيروان وسعوا لبسط آراء الأشعرية في المنطقة، ومن هؤلاء أبو عبد الله الأذري وأبو طاهر البغدادي، إلا أنّ الأشعرية ظلت محدودة في الأوساط الثقافية القيروانية نظرا لضعف اهتمام فقهاء المدينة بها، رغم أن الأشعرية قد تسربت إلى مؤلفاتهم ودافعوا عنها بعض الأحيان مثل ما يُذكر عن ابن زيد القيرواني (ت.386هـ) الذي دافع عن أبي الحسن الأشعري، وكالقابسي (ت 4-403هـ) الذي تسربت إلى آرائه في العقيدة بعض أقوال الأشعري، راجع:
- عبد المجيد عمر النجار: فصول في تاريخ الفكري الإسلامي في المغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992 ، صص27-28.

(4) يتجلّى ذلك في كتبه التي ألفها لذات الشأن مثل: كتاب في إمامة بني العباس، ذكره عياض، المدارك مرجع سابق، ج4، ص601.

(5) راجع: عياض: المدارك،ج4 ص702-703.

(6) النجار، فصول.. مرجع سابق ص25.

(7) نفسه.

كانت تصله من تجّار القيروان والغرب الإسلامي ممن كانوا ينتشرون في الصحراء، خصوصا في مدن تادمكه و أوداغُسْت[1]. ومن هنا لم يتعرّف أبو عمران على الأشعرية من خلال القابسي ولكنه إنْ كان قد عرفها فمن طريق المالكية وشيخه الباقلاني.

فقد شدّ أبو عمران الرحلة إلى المغرب وعندما وصل إلى بغداد اجتذبته حلقات الدرس في العلوم الاستدلالية[2].

وللوهلة الأول يجب التأكيد على أن الفاسي لم يدرس حسب رأي عياض السبتي على الباقلاني غير علم الأصول[3] إلا أن عملية التلقي هذه قد تركت في نفس الفاسي أثرا عميقا جعلته يتحدث عليها قائلا إن شيخه الباقلاني "سيف أهل السنة في زمانه، وإمام متكلمي أهل الحق في وقتنا (..) وقد رحلْتُ إلى بغداد وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي وأبي محمد الأصيلي وكانا عالمِيْن بالأصول فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر رأيت كلامه في الأصول والفقه والمؤالف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئا ورجعت عنده كالمبتدئ...)[4]؛ من الواضح أن الفاسي هنا يتحدّث عن آراء شيخه باعتبارها "طريقة أهل الحق" وهو مفهوم فضفاض لا يعبّر عن اقتناعه بآراء الأشعرية، وذلك لأنه لم يدرسها ابتداء إلى جانب معارفه من الفقه والأصول التي ردّه الباقلاني فيها "كالمبتديء"، حسب عبارته، ثم إنه من المأثور عن الفاسي أنه وصل إلى بغداد وهو لا يُحْسن إقامة الدليل الكلامي على قضايا العقيدة[5]؛ اللهم إلا إذا كانت عودته إلى القيروان وما حسمه فيها من قضايا

---

(1) عن هذه الاستفتاءات راجع:

- متشل بارت: "فتويان من أواخر القرن الرابع الهجري تتعلقان بالتجارة الصحراء"، ضمن المجلة التاريخية، مركز دراسات جهاد الليبيين، 1981، العدد الأول، صص61-73.

(2) راجع: سعد زغلول عبد الحميد: تاريخ المغرب العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1994، ج4، صص161-162.

(3) عياض: مرجع سابق، ج4، صص586-587.

(4) نفسه: ج4، صص586-587.

(5) زغلول مرجع سابق، ج 4، صص161-162.

قضايا كادت تشوش عقائد العامة[1]، واقعا يؤكد حصوله على زاد أشعري تلقاه في بغداد وأبقاه طيّ الكتمان جريا على سنن اتخذه الباقلاني إزاء "علوم الأوائل"[2]. ومهما يكن الأمر فإن الفاسي لم يعلن "آراءه" الأشعرية في القيروان بل بقي ينشر موروث الأصول الذي تلقاه عن الباقلاني، وعلوم الحديث التي درسها على أبي ذر الهروي في مكة[3]، كما أنه لم يترك نصا يفيد تأثّره بالعقد الأشعري، بل إن تآليفه قليلة نادرة أشهرها كتاب *التعاليق على المدونة* وهو مؤلف في فقه المالكية قليل التداول[4]، وحتى إذا كان الفاسي قد تعمق في العقد الأشعري وآراء أهل الكلام فإن هذا الجانب من زاده العلمي لم ينشر بين تلاميذه؛ خصوصا وجاج بن زلوه [= ؤگاگ: ابن الطالب] الذي درس عليه داعية الـمُرابطين عبد الله ابن ياسين. والظاهر أن أبا عمران الفاسي كان يؤثّر في تلاميذه بكيفيات مختلفة تبعا لهمومهم الفكرية ومشاغلهم الخاصة؛ لذا كان منهم من غلب عليه التأثر بالفقه ومنهم من تأثر بعلمه في العقيدة إلى جانب علمه في الفقه وعلى حسب ذلك كانت آثارهم ونتائجهم[5]. فلعل هذا التقليد وحده هو ما انتقل من الفاسي إلى وجّاج ثم إلى ابن ياسين ومن هنا عمل هذا الأخير على إشاعة العقد السلفي في الصحراء ولم يستطع أن يخرج على ذلك السنن المالكي الصارم رغم أنه كان قد دخل الأندلس (ودرس بها علوما كثيرة) بعبارة ابن عذاري، وأنه كان مشاركا في بعض العلوم التي قد تكون زادا من "علوم الأوائل"[6]. ورغم أهمية هذه العوامل في الحدّ من انتشار الأشعرية بين فقهاء الـمُرابطين الأوائل؛ إلا أنها عوامل تظل متصلة بتقاليد المعرفة أي بالنسق الفكري وآلياته، وهي بذلك على أهميتها، تبقى

---

(1) راجع : مثلا قصة بهذا الشأن يرويها يوسف بن يحي التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1984، صص87-88.

(2) راجع: سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، بيروت، دار المنتخب العربي، 1992ص10.

(3) عياض: مرجع سابق، ج4، ص586-587.

(4) زغلول: مرجع سابق، ج4، ص162.

(5) النجار: مرجع سابق، ص28-29.

(6) ابن عذاري: البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، نشر كولان وابروفنصال، بيرت، دار الثقافة، 1983، ج4، ص20.

غير حاسمة في الإجابة عن أسباب غياب الأشعرية في عملية الإسلام الـمُرابطي على مستوى صحراء الملثمين .

2- **مستوى الحاجة الفكري**: إننا نحسب أن خصوصية الحقل الذي نشطت فيه دعوة فقهاء المالكية بالقيروان ثم بالمغرب الأقصى والصحراء، هي الفيصل في عملية الاختيارات العقدية الأساسية للحركة الـمُرابطية. إذْ أنّ تبنّي أي نسق فكري أو سياسي من قبل دعوة أو حركة يظل مرتبطا أشد الارتباط بمدى الحاجة إلى توظيف هذا النسق أو ذاك من أجل إنجاح المشروع المستهدف. ومن هنا كانت حاجة القوى السنية في المشرق إلى العقد الأشعري (الذي يحتفظ بقليل أو كثير من المشروعية السنية السلفية ويحذق أصحابه أساليب الحجاج والنظر) لمواجهة الخصوم الباطنيين المتسلحين بموروث الفكر الغنوصي والمانوي وآراء الملل والنحل المختلفة؛ ***أيْ أنّ طبيعة التهديد قد حدّدت منذ البداية نوعية السلاح.***

والأمر بذاته يصدق على محاولة الدّعْوة الإسماعيلية في الغرب الإسلامي، حيث نجحوا سياسيا بفضل تركيزهم على الجانب التنظيمي السياسي واكتفائهم على مستوى الأفكار بنشر فكرة المهْدوية بغية جمع الولاء القبلي "الأمازيغي" حول فكرة الدفاع عن حق آل البيت[1]، ولم يحاولوا نشر آراء الإسماعيلية في مستوياتها الباطنية في نفس المحيط الأمازيغي بين مجموعات لا تستطيع قبول واستيعاب الأفكار الباطنية المعقدة إلا إذا تبلورت في شعارات تحرك العواطف، ومن هنا فإن طبيعة الحقل الذي واجهته كل الدعوات ضمن الإطار الإسلامي ونوعية الخصوم كانت هي العوامل الأساسية التي بلورت نوعية الخطاب الذي تستلزمه كل دعوة وحركة. ونعتقد أن تلك الخصوصيات وغيرها من الظروف هي التي وعاها المالكيون في إفريقية ومنهم انتقلت إلى دعاة الـمُرابطين الأوائل فساهمت بذلك في اختياراتهم الفكرية الأساسية فضلا عن تأثير حقل الدّعْوة في الصحراء وظرفيتها السياسية في المغرب وطبيعة القائمين بالدّعْوة

(1) راجع حول الموضوع: محمد عبد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987، صص 269-270.

نفسها كل ذلك ساهم في نفس عملية الاختيار، ذلك لأننا إذا لم ننطلق من هذا المنحنى لا نستطيع سوى تقديم إجابة عائمة عن الأسباب التي جعلت ابن ياسين يتنكب المنهج الأشعري بل وأساليب علم الكلام من أساسها، ويولّي وجهه شطر المالكية النصانية وآرائها التي تلائم الوسط البدوي الذي ينوي بعث "الدّعْوة" من أعماقه. ما يمكن أن نرجعه وخصوصيته الدعوية إلى مستويين اثنين :

أولا: الخصوصية النسقية للمالكية: تتمثل هذه الخصوصية في التقليد العلمي المأثور عن مالك بن أنس والقاضي برفض (الردّ العقلي على أهل البدع لأنه في رأيه ردّ بدْعة ببدْعة، ويرى ضرورة الرد عليها بالنقل)[1]. ولذا فإنه إذا جاءه بعض "أهل الأهواء" كان يقول: (أمّا أنا فعلى بيّنة من ربّي وأمّا أنت فشاك فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه)[2] وهو تقليد ازداد صلابة على يد فقهاء الغرب الإسلامي سواء منهم أولئك الذين تلقى عنهم ابن ياسين فقه المالكية أو غيرهم من "الأعلام" الذين يندرج هو نفسه في سلْكهم. وقد تدعّم هذا المنحى واشتد أثره في فكر ابن ياسين عندما خبَرَ بنفسه طبيعة المناوئين لدعوته في صحراء الملثمين .

ثانيا: محدودية عنْصر الخصوم: لنفترض أنّ العقد الأشعري وما يصطنعه أصحابه من أساليب الحجاج والنظر كانت جلية وواضحة في خطاب الدّعْوة المُرابطية عند ابن ياسين؛ فضد من سيوّظف هذا الفكر الجدلي، وعنصر الخصوم الذي استدعى اصطناع مثل تلك الأساليب عنصر غير حاضر في صحراء الملثمين لينتظم أصحابه في إطار مشروع فكري إيديولوجي.

لقد كانت صحراء الملثمين تعرف بشكل خاص وجود نحل وديانات وفرق تتراوح بين الأديان السماوية والأفكار الوثنية إلى جانب المجموعات التي تعتنق آراء الفرق الإسلامي "المبتدعة" في العرف السنّي[3]، ولم يكن حضورها في البلاد إلا حضورا

(1) سالم يفوت: مرجع سابق، ص63.

(2) نفسه.

(3) هناك دوائر غير مسلمة أو ليست في عداد أهل السنة ومثال هذه الأخيرة مجموعة سكان أوداغست وهم في أغلبهم زناتيون إباضيون وقد هاجتهم فيالق المرابطين فدكت عليهم المدينة دكا =

سياسيا واقتصاديا مما جعل مناوأتها ومصاولتها من قبل الـمُرابطين ***منازلة بالسيف والسنان لا بالقلم واللسان***. ولعل هذه الخصوصية الإيديولوجية، هي التي جعلت بعض الباحثين يعتبر الدّعْوة الـمُرابطية في الصحراء قد قامت بنشر الإسلامي السني بدل مثيله الإباضي الذي كان قد انتشر في البلاد على يد الدعاة الإباضيين الأوائل[1].

ويبقى السبب الحاسم في غياب الأشعرية من الفضاء الـمُرابطي هو السبب الهيكلي المتمثل في عدم قبول البدو الرحل للنزعات الباطنية، والعقائد الموغلة في التجريد الذي يدق عن أفهام "العامة"، ناهيك عن أن حضور المتكلمين السنيين الأشاعرة المتمحّضين لعلم الكلام إلى الصحراء كان قليلا وهو إلى ذلك ضئيل التأثير.

خلال العهد الـمُرابطي الأول وصل إلى الصحراء قادما من أغمات المتكلّم الأصولي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي القيرواني (ت 489هـ)[2]. وقد كان

= سنة 449هـ/ 1054م، لكن أخطر الجيوب البدعية في الصحراء كانت هي ولا شك نحلة كانت في إقليم آذرار [شمال غرب موريتانيا] التي كان أصحابها من الخوارج الصفرية، نظرا لأنه كانت تشيع بينهم عادة تربية الكلاب وقرم لحمها (*CYNOPHAJIE*) وهي عادة كانت منتشرة بين نحلة غامضة هناك حسب الرواية المحلية في موريتانيا اليوم. وقد أباد المرابطون أصحاب هذه النّحْلة في يوم أغرّ من تاريخ الحركة، ولم تذكر المصادر أن أصحاب النحلة قد قبلوا الحلول الوسط، أو دخلوا في نقاش مع ابن ياسين مما يعني أنهم كانوا على غير دين الإسلام وهو ما أكده ابن عذاري في رواية من أدق الروايات حول الموضوع مما يبين أن الحركة المرابطية كانت تواجه خصومها في الصحراء بالمواجهات الاستئصالية لا بالمحاورات والمجادلات. راجع:

I. ابن عذاري، البيان المغرب، ج4، ص13.

II. ليفتسكي، الصحراء الكبرى، مرجع سابق، ص347.

(1) أ. هربك: "انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى": ضمن: تاريخ إفريقيا العام، مرجع سابق، ج3، ص96.

(2) متكلّم أشعري قيرواني الأصل، سكن أغمات ثم اصطحبه منها إلى الصحراء أمير المرابطين أبو بكر ابن عمر وولاه قضاءه. راجع عن حياته وآثاره:

III. الدكتور رضوان السيد مقدمة تحقيقه لكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة للحضرمي، دار الطليعة، بيروت، 1981.

IV. سامي النشار: تحقيق كتاب الإشارة، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981

الحضْرمي أول من أدخل علوم الاعتقادات إلى المغرب الأقصى[1]، وبالتالي فإن حقل الأشعرية لم يكن أمامه معبدا بانتفاء وجودها ابتداء في البلاد، ولذلك لم يُؤْثر عن الحضرمي أنه نشر في صحراء الملثمين آراءه في العقيدة الأشعرية، على الرغم من أنه صاغ هذه الآراء ضمن أزجوزات مختصرة سهلة الحفظ[2]. وما دامت لم تبق لنا منها آثرة أو ذماء يبني عليه المتأخّرون فمعناه أنّ صاحبها لم يستطع إشاعتها في الأوساط الصحراوية، أو حاول ذلك، ولكنها كانت محاولة لم تؤت ثمارها لانتفاء الحاجة إليها أصلا[3].

ومن هنا يمكن تفسير كون شيخ الأشعرية بأغْمات أبا الحجاج موسي الكلبي الضرير كان آخر أئمة المغرب فيما أخذه عن الحضْرمي من علوم الاعتقادات بالمغرب الأقصى[4]، وبعده توارت الأشعرية إلى حين.

وبذلك فإننا نستغرب مقولة العروي[5] التي مؤدّاها أنه بعد استتباب أمر الـمُرابطين حدث التخلّي عن الكلام الأشعري رغم مقام الباقلاني؟ وهو سؤال نعتقد أنه في غير محله نظرا لكونه لا يفسر كيف يتم التخلّي عن نسق فكري لم يُقبل منذ البداية أو يستخدم عمليا، أي لا وجود له أصلا. ثم لأن الطابع المذهبي المالكي قد طغى على مشروع الدّعْوة الـمُرابطية فضلا عن أنّ أهل الصحراء قد قبلوا هذا المذهب وبسهولة تفسر نجاح دعوة الـمُرابطين واستمرارها في البلاد.

---

(1) التادلي: مرجع سابق، ص169.

(2) م. رضوان السيد: مرجع سابق، ص17.

(3) من الصّدف الطريفة أنّ كُتب الحضرمي المرادي هذا ولاسيما في العقائد وعلم الكلام ظلت حبيسة الصناديق حتى وصلت إلى بعض السكان المحليين في القرن11هـ/ 17م ولم يعرفوا قيمتها وخلطوا بينها في نسخهم لها، ما يدل على أن العقيدة الأشعرية ومتونها المحلية التي جلبها أو ألّفها الحضرمي كانت في محيط عدائي تماما.

(4) التادلي : مرجع سابق، ص105-106.

(5) مجمل تاريخ المغرب، ص120.

ج- البعد المالكي للحركة الـمُرابطية:

يبدو أن العوامل التي أدّت إلى ضمور الأشعرية في الإسلام لمرابطي، كانت هي التي مكّنت للمذهب المالكي في الصحراء، وأيضا في القاعدة الفكرية للحركة الـمُرابطية.

ويرجع ذلك أولا إلى عوامل مبدئية في طبيعة المذهب المالكي، وجوهرها الابتعاد عن أساليب أصحاب علم الكلام والمنطق أي عن الرأي. ومن هنا ذلك التقليد المالكي القائم على كراهة ما ليس تحته عمل من قضايا ومسائل الأحكام، بحيث أصبح المذهب المالكي (لا يقوم على الرأي والقياس بقدر ما يقوم على النص والنقل وعلى الأثر والرواية)[1]. ولعل هذا جميعه هو الذي جعل المذهب المالكي يمثل الوجه الأخر لعقيدة السلف التي هي على الأرجح العقَدُ الذي قبله أهل الصحراء لبساطته ووضوحه. ولعل هذا الواقع هو ما عناه ابن خلدون حين قرّر[2]: (أنّ البداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس و مَنْ في حُكْمهم [من أهل صحراء المغرب] ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا لأهل الحجاز أمْيل، لمناسبة البداوة ولهذا لم يزل المذهب المالكي عندهم غضا ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب).

إن هذه الخصوصية التي ميّزت المذهب المالكي على مستوى نسقه الفكري، هي ما نحسبه البريق الذي ذهب إليه جماعات صنهاجة الصحراء لكونهم بدوا رحلا لا يستطيعون، كحالهم مع العقد الأشعري، قبول الأنساق الفكرية التي تميل إلى التعقيد أو تتبنى الأساليب الاستدلالية المفضية إليه. ومن هنا كان الصنهاجيون يميلون دائما إلى الأفكار التي تلائم حياتهم المتمثلة في زهد موغل في البساطة، وورع صارم يتمثل في صرامة الأحكام وسدّ الذّرائع[3]، إلى جانب قدرة مشهورة على التكيّف مع الواقع وما

---

(1) الجراري : مرجع سابق، ج3،ص194.

(2) المقدمة: مرجع سابق، ج3، ص9.

(3) تشدّد ابن ياسين في تطبيق الأحكام حتى اعتُبرَ ذلك مأخذا على دعوته وعلمه، ومن ذلك أنه كان يعاقب المتخلف عن صلاة الجماعة بالضرب خمسة وعشرين سوطا أما الذي تفوته الركعة الواحدة فيضربه =

يطرحه بين الحين والآخر من إشكالات تستدعي انزياحا مقابلا لها على مستوى المدونة المالكية[1].

ولا ننسى أنّ ارتباط المشروع الـمُرابطي بشبكة من الفقهاء المالكيين قد جعل الخطاب السياسي للحركة يتخذ وجهته المالكية منذ اللحظة الأولى، ناهيك عن أن قيام الدولة الـمُرابطية قد مكّن للمذهب المالكي بين "الرعية" بل وبين أهل الحكم أنفسهم. ووجود هذا الأفُق السياسي والإيديولوجي الداعم للمذهب المالكي يمكن فهمه بالاستئناس بقول لابن حزم[2] مفاده أنّ مذهبيْن انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان وهما مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك بن أنس.

ويتأكد تلازم السياسي و الديني في المجال السلطوي الـمُرابطي وارتباط صحراء الملثمين بهما، من مراجعة فتويين وردتا في *المعيار المغرب*..، الكبرى[3] للفقيه ابن رشد[4]، والصغري[5] للفقيه ابن حمْدين[6]. وفي كلتا الفتويين جواب عن استفتائين

= خمسة أسواط (راجع : البكري ص169). لكن يبدو أن هذا التشدّد قد اقتضته اعتبارات ظرفية وهو ما أشار إليه عياض السبتي حينما نبه إلى أن ابن ياسين قد أخذ صنهاجة (بصلاة الجماعة.. إذ كانوا عنده ممن لا تصح له صلاة إلا مأموما لجهلهم بالقراءة والصلاة): المدارك ج4، ص781.

(1) يذكر البكري، ص169، أن ابن ياسين قد شذ في (أخذه الثلث من الأموال المختلطة وزعم أن ذلك يطيب باقيها) غير أن هذا الحكْم الذي أصدره ابن ياسين قد شوش عليه عنصر الإجمال الذي صيغ به في رواية البكري، كما أنه هو نفسه (تقريبا) الذي أجاب عنه ابن رشد في نفس النازلة في فتوى عن استفتاء وصله من مرابطي الصحراء (راجع الإحالة 51).

(2) الجراري: مرجع سابق، ص: 193.

(3) راجع: احمد بن يحي الونشريسي، المعيار المُغرب..، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ج9، ص542-543.

(4) محمد بن أحمد بن رشد (450-520/ 1058-1126): أبو الوليد قاضي الجماعة بقرطبة على عهد المرابطين، من أعيان المالكية له تصانيف عديدة، مولده ووفاته بقرطبة، راجع: ترجمته ومصادرها في: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج5، ص316-317.

(5) الونشريسي: المعيار، مرجع سابق، ج10، صص449-450.

(6) أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين (439-508/ 1048-1114): أجَل فقهاء الأندلس وزعيمهم لعهده، كان على ما يذكره تلميذه عياض ذا نظر صحيح في الفقه والأدب البارع ولي قضاء الجماعة =

وردا من مرابطي الصحراء بشأن الأموال المختلطة وكلها من المواشي التي خالطها المال المغصوب الناتج عن عملية السلب والنهب التي ظلت بعض قبائل البلاد تعرفها، ربما قبل بدإ أمر الـمُرابطين. ومهما كان الطابع الفقهي للأسئلة وطبيعة الردود وملابساتها، فإن توجيهها إلى هذين الفقيهين يدلّ على نوع ما من الارتباط بالوجه الرسمي للمذهب المالكي؛ إذ أن المذكورَيْن كانا من كبار قضاة الحكم الـمْرابطي؛ فابن حمدين كان من أبرز متزعمي عملية الإحراق المشهورة لكتاب "الإحياء" لأبي حامد الغزالي[1]، أي أنه كان يتبنّى علنا خطاب الدولة وعنه ينافح. أما ابن رشد فقد ظل من كبار فقهاء الحكْم الـمُرابطي، رغم أنه كان من الذين وقفوا من عملية "الإحْراق" موقفا صامتا يُفْهم أنه كان "للإِحْياء" أكثر مما قد يكون عليه[2]، إلا أنه ظل يحترم الشرعية الـمُرابطية ويذكر رموزها بالتعظيم[3].

وإلى جانب هذا التعلّق الصحراوي بالمذهب الرسمي للدولة و"ممثليه" لدى مركز الحكم، ترد إشارات هامة ضمن فتوى ابن رشد تؤكد حضور الوجه الأخر لعملية التعلق نفسه، وهو الوجه السياسي؛ فالفتوى الرشدية تشير إلى أن (الأموال المختلطة المشار إليها كانت تقدم منها الهدايا لأمير المسلمين ناصر الدين)[4]. وهو لقب أمراء الـمُرابطين منذ عهد يوسف بن تاشفين (480-500/ 1087-1106)[5]. ناهيك عن أنها تصرح كذلك بوجود أمير مولّى على الصحراء وقبائلها من قبل أمير المسلمين

= (سنة 490هـ/ 1097م) على عهد أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين.

- عياض السبتي: الغنية "وهو فهرس شيوخه"، طرابلس - تونس، 1978، ص116.

(1) راجع: محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، ص30.

(2) نفسه: صص30-31.

(3) الونشريسي: مصدر سابق، ج9، ص543.

(4) نفسه.

(5) راجع: محمد بن داداه، مفهوم الملك في المغرب، بيروت - القاهرة: دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، 1977، صص111-114، والمصادر والدراسات التي أحال إليها.

نفسه، الأمر الذي يؤكد أن البلاد ظلت على تبعيتها القوية للسلطة الـمُرابطية في مراكش، أو لجهازها الإيديولوجي الـمُرابطي، على الأقل حتى عهد علي بن يوسف بن تاشفين (500-537/ 1102-1142) ومن هنا يمكن تفسير الأسماء التي ترد في نصوص غميسة عن أمراء صنهاجيين في الصحراء بأنها تعني الولاة المُعيّنين من قبل الحكم في مراكش على البلاد[1] ومن نفس السياق يمكن فهم نفس الأصداء التي تتردد ضمن الروايات المحلية المدونة في موريتانيا اليوم[2]. أما الفضاء الإيديولوجي الـمُرابطي فربما ظل قويا في الصحراء بحكم بقاء الحكم المالكي مسيطرا فيها، ثم بحكم التقليد الذي يذكر البكري أنه استمر بين الصنهاجيين، والذي يقضي بأنهم (كانوا لا يقدّمون للإمامة إلا من صلّى خلف ابن ياسين) حسب رواية البكري[3].

ومهما كان دور هذه الملابسات في إبقاء المذهب المالكي الإطار الأمْثل لإسلام الصحراويين وعلاقتهم بالـمُرابطين، فإن مستويات التلقي المعرفي وخصوصيات التلقي تظل هي الفيصل في ترسيخ المالكية بين "طبقة الفقهاء الـمُرابطين"، التي احتضنت مُنظري الدّعْوة الـمُرابطية ودُعاتها الذين بعثوا المشروع التوحيدي الـمُرابطي ومكنوا للمذهب المالكي في الصحراء.

طبقة فقهاء الـمُرابطين: المتصفّح لكتب التراجم يلاحظ اندراج أبي عمران الفاسي[4] وتلاميذه ومن تخرجوا عليهم ومعاصري هؤلاء ضمن طبقة من واحدة من

---

(1) راجع مثلا: مصطفى بن حسين الجنابي "البحر الزخار والعيلم التيار" مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، ، مودع تحت رقم 1507 تحدّث عن خلفاء أبي بكر بن عمر في الصحراء راجع:

Fagnan,Extraits inédits relatifs au Maghreb géographie et histoire, traduits de l'arabe et annotés, par E. Fagnan Reliure inconnue – 1924,p 359

(2) مثل رواية محمد امبارك اللمتوني (القرن 19م): نظم تاريخ الدولة اللمتونية (مخطوط).

(3) البكري، مصدر سابق، ص158.

(4) موسى بن عيسى بن أبي الحجاج الغفجومي (363-430هـ) أصله من فاس وبيته فيها مشهور ويعرفون ببيت أبي حاج. استوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة العلم. أما عن دراسته وصلاته بمعاصريه فقد تناولناها في هذا البحث. راجع: =

الفقهاء موزعة على خارطة من المدن والقبائل، وكلها ساهمت بدرجة أو بأخرى في التهيئة للمشروع المُرابطي ثم في إنجاحه فيما بعد.

فبالنسبة لأبي عمران الفاسي نفسه ـ الذي يعتبر من أبرز علماء القيروان لعهده ـ لا نجد إشارة إلى دراساته في فاس، رغم أن هذه المدينة كانت قد عرفت نخبة من علماء المالكية المتمكّنين أمثال أبي ميمونة دراس بن إسماعيل (ت. 375هـ/ 968م) والذي كان قد دخل الأندلس على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر فرابط في ثغورها وهو لا يزال يطلب العلم[1] ومن طبقته يرد اسم موسى بن يحي الصدّين (ت 388هـ) وأصله من فاس، وكان كبير فقهاء بلده وشيخهم الشهير بوقته وبعده[2]. ورغم أنّ هذه الأسماء قد مهدت للمالكية في فاس، إلا أنها لا تنتمي للطبقة المذكورة، لكن هناك جملة أسماء أخرى معاصرة للفاسي اندرجت بذلك في سلك المالكية الممهدة للحركة المُرابطية، بحكم الروابط التي جمعتها مع فقهاء اتصلوا بأبي عمران بطريق مباشر أو من وجوه معرفية غير مباشرة كالأسانيد وما شاكلها. ومن أبرز هذه الطبقة ترد الأسماء الآتية:

- هناك الفقيه عثمان بن مالك و"هو زعيم فقهاء المغرب بوقته" والمرجح أن أبا عمران قد درس على ابن مالك هذا، لأنه توفي سنة (444هـ) ولأن فقهاء فاس قد أخذوا عنه على ما يذكر صاحب المدارك[3].

وقبل أن يرحل أبو عمران إلى القيروان أخذ عنه في فاس وجاج بن زلوه اللمطي (ت. 445هـ)[4] وعلى الأخير تتلمذ فقهاء جزولة.

= V. عياض: مصدر سابق، ج4، ص703-706.

VI التادلي، مرجع سابق، ص87-89.

VII. مجهول، بيوتات فاس، الرباط، دار المنصور، 1961، ص45.

(1) زغلول، مرجع سابق، ج4، ص157.

(2) نفسه، 157.

(3) عياض: مرجع سابق، ج4، ص779.

(4) مجهول، بيوتات فاس، ص: 28. ولفظ أجاج (أوگاگ) في لسان الأمازيغ هو الشخص الملمّ بالقرآن ومبادئ الدين فيكون وجاج/ أوگاگ: هو ابن الطالب، ويذكر المختار السوسي أن وفاة وجاج كانت =

- *جزوليون:* من أشهر هؤلاء عبد الله بن ياسين بن بـگّ الجزولي (ت.451هـ) نفسه، وقد ولد في بلاد جزولة، بقرية تمنارت[1]. وقد أعْمل الرحلة في شبابه إلى الأندلس وبها مكث سبع سنين "فحصل علوما كثيرة"، ثم عاد أدراجه ليتم درْسه على شيخه وجاج في دار الـمُرابطين[2]. وهناك الأخوان الجزوليان اللذان تتلمذا على وجاج أيضا، وعاصرا ابن ياسين ولعلهما شاركا في الدّعْوة الـمُرابطية قبل وبعد وفاته. والمعنيان هما أبو القاسم وسليمان ابنا عذرا (عدو) الجزوليان والأول منهما "كان من أصحاب وجاج بن زلوه اللمطي الفقيه" حسب عبارة القاضي عياض[3]، أما الثاني فهو القائم بأمر الـمُرابطين بعد عبد الله بن ياسين لكنه لم يمكث على رأس الدّعْوة طويلا إذ سرعان ما توفي سنة 452هـ[4].

- *من المصامدة:* من غير الجزوليين يردُ اسم أيّوب بن محمد[5] الذي كان فقيه المصامدة لعهده، ووُصف بأنه من أهل العلم، ويبدو أنه أعْمل الرحلة إلى المشرق حيث لقي أبا عمران وغيره من شيوخ القرويين [القيروانيين]، حيث كانن القيروان محطة

= سنة 445، وفي موريتانيا اليوم لا يزال هذا الإسم موجودا. (مقابلة محمد بن مولود الشنافي، 30 أكتوبر 1994) راجع عن حياة وجاج:

- علي بن أبي زرع: مرجع سابق، ص123، الناصري السلاوي، الاستقصا، الدار البيضاء، 1900، ج2، ص 6، المختار السوسي، إليغ قديما وحديثا، المغرب، د، ت، ص7.

(1) ذكر البكري: مصدر سابق، اسم المدينة بصيغة (تمامناوت) وأنها في طرف صحراء غانة مما جعل الباحثين يعتقدون أن المدينة تقع قرب غانة نفسها، والأصح أن الإسم الصحيح هو (تمنارت) في بلاد جزولة التي تقع في الطرف الشمالي لصحراء الملثمين التي كانت آنذاك تُنسب إلى غانة.

VIII. البكري: مصدر سابق، ص. ص160-170.

IX. عياض: مصدر سابق، ج4، ص781.

X. ابن أبي زرع: مرجع سابق، ص78.

XI. حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين، القاهرة، دار الكتاب الحديث، 1994، ص 103

(2) عياض: مصدر سابق، ج4، ص78.

(3) عياض: المدارك: مصدر سابق، ج4، ص780.

(4) مصدر نفسه.

(5) زغلول: مرجع سابق، ص139.

تقليدية لطلاب الأندلس والمغرب المتجهين صوب المشرق[1]. ومن هذه الطبقة من المصامدة أيضا، تومارت بن تيدي[2] ووصف بأنه من الفقهاء الفضلاء ولعله أخذ عن أبي عمران أو عن أحد تلاميذه، وذلك بحكم كون مفهوم الطبقة قد لا يعني مجرد التزامن بين أصحاب التراجم بل إن مشموله قد ينسحب على التقاليد العلمية ممثلة في الأسانيد أو التلمذة أو هذا بأجمعه[3].

- *من صنهاجة الصحراء:* لا تنسب المصادر إليهم من هذه الطبقة غير المسمى لمتاد ابن نفير اللمتوني الذي كان من العبّاد الفقهاء المعروفين بين قبيلته، كما كان "المثلُ يُضرب بفُتياه" في بلاد الصحراء وتعظيم أمرها[4]. والمفهوم أنه كانت للمُتاد هذا صلة بمدرسة أبي عمران أو بوجاج نفسه، وإلا لعارض ابن ياسين عندما حلّ ببني لَمتونة[5]، فضلا عن

(1) نفسه.

(2) عياض مصدر سابق، ج4، ص780.

(3) يتضح ذلك من مراجعة بعض طبقات المالكية في المدارك لعياض في مواطن كثيرة.

(4) عياض: مصدر سابق، ص780.

(5) البكري: ص165.

هاجر من تونس فقهاء عديدون إلى أغمات ومن أبرزهم الفقيه أبو محمد عبد العزيز التونسي، أصله من تونس وأخذ الفقه عن أبي عمران الفاسي وأبي إسحاق التونسي وفضلا عن صلة عبد العزيز بأبي عمران، فقد كانت له علاقة هامة بالمصامدة (ربما تعلق الأمر بمشمول هذا الاصطلاح كما رأينا في البحث) الذين أخذوا عنه الفقه ثم عادوا إلى بلادهم (فسادوا في مواطنهم بما تعلموه من الفقه وصاروا قضاة وشهودا وخطباء) فلعل عبد العزيز في اتصاله بالمصامدة وبتلاميذه منهم قد قام بدور ما في نشر تقاليد الجهاد والمرابطة التي قام بها أضرابه من تلاميذ الفاسي، ناهيك عن أنه قد رحل إلى " أقصى المغرب" ؟ ليتفقد أحوال تلاميذه وبأغمات توفي أيضا محمد بن سعدون بن علي بن بلال القيرواني (ت.480) أصله من القيروان، كان من أهل العلم والفضل، أخذ بمكة عن المطوعي، ونحسبه أخذ أيضا عن الفاسي بحكم أصله القيرواني ومهجره الأغمات واندراجه في طبقة عبد العزيز التونسي إننا نحس أن المُترجمين قد عاصروا الحضور المرابطي في أغمات على عهد أبي بكر بن عمر وكان الذي تشوّف منهم لصحبة الأمير الصحراوي هو الحضرمي المرادي وحده بتميزه بمشروع خاص يظل يسعى له بين المهالك وهو ما سبقت منا إليه الإشارة.

XII. رضوان السيد : مرجع سابق، صص7-10.

XIII. التادلي، مرجع سابق، صص83-84 و93-110.

أنه هو الذي أفتى بقتل زعيم المغراويين في سجلماسة، جزاء غدره بالمرابطين، إذ لا يمكن أن يصدر هذه الفتوى، وفي عهد الدعوة الأول وعلى مسمع ومرآى من ابن ياسين، إلا فقيه ذو شأن علمي مكين تعضده صلة وطيدة، أيا كان شكلها، بإمام الدعوة أو بشيوخه.

- *أغماتيون*: من تلاميذ الفاسي تذكر المصادر كلا من عبد العزيز والتونسي الزاهد ومحمد بن صدين المتوفيين في سنة (486هـ/ 1093م) في أغمات ولعلهما عرفا في نفس المدينة قاضي المرابطين بمدينة (أزوكي) المتكلم محمد بن الحسن الحضرمي (ت.489هـ) والذي وصل إلى أغمات قادما من القيروان[1]. وهنا ينبغي التساؤل عن طبيعة هذا الحضور المتزامن نسبيا بين المذكورين وصلته بالفاسي؛ إلا أنّ القدوم من نفس الوجهة وفي فترة زمنية لم يكن الفاسي قد توفي فيها[2]، أمور يمكن أن تؤكد وجود هذه التلمذة؛ ومع ذلك فإن سند الحضرمي يبقى مشرقيا في معظمه باستثناء الأديب المغربي المعروف بالقصْدير[3].

ونحسب أنّ سبب "تعثّر أمْر" الحضرمي الذي تشير إليه المصادر، ربما كان راجعا إلى الزاد العلمي العقدي الذي جاء به هذا المتكلم إلى المغرب في محيط مالكي يحمل إزاء هذا الجانب من المعرفة موقفا أسلفنا إليه الإشارة.

إلا أن الميول السياسية للحضرمي كانت واضحة، ولذلك "قلّت دولة إلا وقد

(1) رضوان السيد، مرجع سابق، ص10.

(2) لا شك أن الحضرمي قد هاجر إلى أغمات قبل 444هـ ن على الأرجح لأن الإقامة لم تعد مأمونة بالقيروان بعد هذه السنة نظرا لتعرض المنطقة لطلائع زحف الهلاليين، راجع : هـ. ر. إدريس، الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

(3) عبد الرحمن بن عمر بن محمد، اللغوي القزديري (أو القصديري) أبو القاسم : فقيه مغربي قرأ على شيوخ إفريقية وألف "بدعة الخاطر ومتعة الناظر في المكاتبات الجارية نظما ونثرا" لكننا نتساءل عن صلته بالمسمى أبا الحسن القزديري (أو القصديري) الذي يُذكرُ أنه أوّل من ضرب الدراهم المعروفة باسمه (القزديريه) في السوس؟ راجع: عبد الرحمان السيوطي (ت.911/ 1505): **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ط2، 1979. الترجمة رقم (150) ج2، ص85 ، والبكري، نفسه، (ذكر السوس).

ابتغى إليها الوسيلة"[1] بعبارة ابن بسّام الشنتريني.

كما أن المصادر تشير إلى وجود لافت للحضرمي في سجلماسة ربما على عهد حكّامها الزناتيين. فهل يعني ذلك الترحال الدائب إلى أرباب السلطان، عملية بحث عن قوة تمكّن لمشروع سياسي كان الحضرمي يحمله؟ إننا نعتقد أنّ الأمر كذلك وأنّ هذا المشروع قد يكون ذا صلة بآراء الفاسي الذي نشر تلاميذه في الغرب ومهد للمرابطين، أو يكون الحضرمي متأثرا بمناخ المد السني الذي ساد المشرق منذ القرن الرابع ومعظم القرن الخامس الهجريين.

وعلى العموم فإن ما يهمنا من هذه الأسماء هو ما لاحظناه من روابط علمية جمعت بينها أولا ثم بباقي أضرابها في البلاد. كما أنّ المذكورين كانوا ينتسبون إلى جلّ القبائل والمجالات التي ساندت الدّعْوة الـمُرابطين في زحفها نحو الشمال فضلا عن أنّ ابن ياسين نفسه كان مندرجا في سلك هؤلاء، كما كان خبر أمور قبائلهم وجاس خلال ديارهم قبل الدّعْوة الـمُرابطية وبعدها. فهل كانت طبقة الفقهاء تلك هي الإطار المذهبي الأوسع الذي أنتج شبكة فقهاء المشروع الـمُرابطي؟ وكيف تم ذلك وما هي ملابساته؟ وإلى أي حدّ كانت آراؤهم حاضرة في المشروع التوحيدي الذي حبكه تلميذهم المحنّك ابن ياسين؟.

إننا نعتقد أن مشروع الدّعْوة الـمُرابطية قد تبلور في ذهن ابن ياسين على مراحل وارتبط بقوة بتجارب الدّعْوة والجهاد التي قادها قبله شيخاه وجّاج وأبو عمران حيث تسرّبت آراء هؤلاء إلى "برنامج" الدّعْوة الـمُرابطية وأهدافها. فكيف تبلورت هذه "البرامج الجزئية" ؟ وكيف تداخلت مجتمعة في ذهن ابن ياسين مع "برنامجه الخاص"؟

- أبو عمران ومواجهة "المظالم" الزناتية: لقد عرف عهد أبي عمران الفاسي استقلال بني مغراوة الزناتيين عن الأمويين سنة 390هـ/ 1000م وبسطهم تدريجيا

---

(1) ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1979،القسم الرابع،ج1، ص364.

سيطرتهم بدء من فاس حتى سجلماسة وأغمات وتامدّولت، وقد تم ذلك في ظل صراعات مستمرة وفوضي سائدة جعلت الحياة اليومية لا تطاق وحالت دون أي نشاط اقتصادي طبيعي في عهد الزناتيين[1]. ويبدو أن شيئا ما في هذه الوضعية العامة قد استفز أباعمران الفاسي، وربما أيضا بعض فقهاء البلاد، ودفعهم إلى التنديد بها ومعارضتها علنيا. خصوصا وأن الزناتيين لم يكونوا أخصاما من الوجهة الدينية بحكم كونهم من أهل السنة في ذلك الوقت، بل إنّ (منهم من كان مولعا بجهاد برغواطه(...) يغزوهم في كل سنة مرتين فيقتل منهم ويسبي..)[2]، كما أنّ الأمراء الذين ثاروا على رعيتهم بشكل حاد وفظيع لم يكونوا هم المعاصرين للفاسي، إذ تولوا الإمارة بعد وفاته بعقدين على الأقل[3] فما هي هذه الوضعية التي أدت إلى تفاقم الأوضاع في عهد الفاسي ودفعته إلى الصدام مع حكام فاس؟ إننا نعتقد أن سلسة المجاعات التي بدأت من سنة 380هـ واستمرت إلى 462هـ[4] هي التي جعلت الزناتيين ينتهكون حقوق رعاياهم ويستطيلون على أموالهم بشكل دفع الفاسي إلى إعلان الثورة ضدهم بدعوته إلى تغيير منكر (المظالم) وأمره بمعروف رد واجب (الحقوق) إلى أصحابها. ومن هنا اكتسبت دعوته منذ البداية طابعها السياسي فكيف تم ذلك ؟ إن المصادر لا تذكر سببا لرحلة الفاسي إلى القيروان وحلوله بين فقهائها، سوى أنه رحل إلى المدينة ليتفقّه بأبي الحسن القابسي(3-404هـ)[5]. لكن المؤلّف المجهول لكتاب: *بيوتات فاس* يمدّنا برواية جديدة تفصح عن السبب الذي أزعج أبا عمران في موطنه الأصلي ودفعه إلى الهجرة عنه نهائيا وقطب الرواية يدور حول معارضة الفقيه قيام أهل فاس بإحداث (البدع

(1) ج. دفيس، المرابطون مرجع سابق، ص374.

(2) ابن أبي زرع، مرجع سابق، ص110

(3) نعني عهد الأميرين الفتوح وعجيسة ابني دوناس بن حمامة اليفرني، وهو عهد تدهورت فيه أحوال حال السكان نتيجة لصراع الأميرين وظلم ولاتها وظهور المرابطين على أطراف البلاد. راجع: ابن أبي زرع، مرجع سابق، ص110-111.

(4) عن هذه الظرفية راجع: ابن أبي زرع، مرجع سابق، ص114-118.

(5) عياض: المدارك، ج4 ص702-703.

والمظالم والمغارم وأخذهم أموال الناس بغير حق)[1] وقد اتخذ هذا النهي بالطبع طريقة ([...] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويسبب ذلك أخرجه من فاس الطغاة من أهلها العاملين لمغراوة.. حيث أعانوا على ذلك ولاة أمورهم من بني العافية المكناسيين ومغراوة وبني يفرن وكلهم من زناته من البربر حث ولوا من ولوا [كذا في الأصل] من على مدينة فاس بعد الأدراسة من الظلم والجور ما لم يسمع بمثله [...][2]. حسب رواية *بيوتات فاس*.

ومن هنا فإن دعوة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عُرْف الفاسي كانت تتعلق بالتصدّي للحكام الزناتيين ومظالمهم وما أحْدثوه من المظالم وهذا البعد كان حاضرا وبجلاء ضمن "برنامج" حركة الـمُرابطين؛ ولذلك فإن البكري الذي عاصر بدأ أمْر الدّعْوة بالمغرب قد عرّف القبائل الـمُرابطية في البلاد من الصحراء بأنها (هي التي قامت بعد الأربعين والأربعمائة بدعوة الحق وردّ المظالم وقطع المغارم)[3] "الأمر الذي يؤكد الروابط الوثيقة بين آراء الفقهاء المذكورين والدّعْوة الـمُرابطية منذ أن كانت مشروعا إلى أن أضحت حركة فدولة. ومن هنا لا يمكن التعويل على الرأي القائل[4] بأن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عرف أبي عمران هو ذلك التقليد الذي تلقاه عن شيخه القابسي والقاضي بالنهي عن اجتماع أهل الزهد والعبادة الذي كانوا يجمعون بين قراءة القرآن وحكاية قصص الصالحين وإنشاد الشعر، وهي حلقات كرسها أو تغاضى عنها المغراويون من حكام فاس الذين كانوا يحاربون غيرها من التجمعات التي ربما مثلت خطرا على سلطتهم وإنما كانوا يسمحون بإنشاء الرابطات بغية الجهاد ضد النحلة البرغواطية. ولو كان طابع دعوة الفاسي بهذا الشكل من

---

(1) مجهول: بيوتات فاس، مرجع سابق، ص28.

(2) نفسه.

(3) البكري، سبق ذكره، ص164

(4) راجع: عبد الله گنون، "أبو عمران الفاسي"، **مجلة الثقافة العربية**، يناير فبراير، 1970، صص 52-53 (ذكره سعد زغلول، مرجع سابق، ج4، ص160).

المهادنة لما ظهر من خطابه لزعيم صنهاجة، الذي مرّ به قادما من المشرق، حرْصه على ضرورة قلب الأوضاع الصنهاجية من خلال ثورة إصلاحية لا تخلو من العنف. وهو ما يتضح من استبيان المحادثة التي جرت بين الفقيه القيرواني والأمير الصحراوي وذلك بالتشديد على جُمل منها بعينها تحمل مضامين لا تخلو من نفَس سياسي.

وأول ذلك، السؤال عن بلد الگدالي وسيرته وما ينتحله قومه من المذاهب[1] وهو ما يبدو كما لو كان سعيا من الفاسي للتأكد من خصوصية حقل الدّعْوة المرتقبة من حيث خلوه من الدوائر المذهبية والنزعات المناوئة للمذهب المالكي؛ وعندما تأكد من ذلك صرّح أن الأمير الصحراوي مع تواضع معارفه الشرعية كان "صحيح النية واليقين"[2] أي لا صلة له بآراء الفرق "المُبْتدعة" ـ في العرف المالكي ـ أو غيرها من الدوائر ذات الخطاب السياسي الذي يعارضه الفاسي وأضرابه من فقهاء الغرب الإسلامي، ومن هنا كان أبو عمران منتظرا من محاوره بسط القول في معوقات القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3] أي الثورة على الأوضاع السياسية والاقتصادية المهترئة و جمع شمل قبائل صنهاجة المتحدة وقتها في حلف قوى يقوده الگدالي نفسه، من أجل تحقيق مطالب الفاسي وتلاميذه بالمغرب الأقصى الذين يريدون قيام حركة إصلاح سنيّة تفضي إلى دولة قوية تمكّن للمذهب وأهله. وكان أنْ اعتذر أمير صنهاجة بعجز قومه عن القيام بالدّعْوة المطلوبة لضعف صلاتهم في الصحراء بمنابع الإسلام السني، وبأنّه لم يكن يصل إليهم (إلا معلّمون لا ورع لهم ولا علم بالسنّة)[4]. ولا يعني هذا النفي أنّ أولئك المعلّمين كانت بضاعتهم من العلم مزجاة، بقدر ما هو تأكيد على أن هؤلاء المُعلّمين ليسوا مالكيين أو غير سنيّين حسب معايير الفاسي، بل قد يكونون

---

(1) راجع: ابن عذاري، مصدر سابق، ج4، ص7، والبكري، مصدر سابق، ص165.
(2) البكري، ص165.
(3) نفسه.
(4) نفسه.

من الفرق الإسلامية الاخرى مثل الشيعة والأباضية..، كما قد يعنى الخطاب أيضا أن المذكورين ليسو من أهل الدّعْوة والنهوض بأمورها بل هم ممن لا ورع لهم أو مدار حرفتهم على المتاجرة حصرا[1].

إن قراءتنا للألفاظ ومراميها في خطاب أبي عمران لشيخ صنهاجة ليست مجرد تمحّل، بل هو تأكيد منا على أن مدلولها ينبئ عن مشروع جهادي إصلاحي كان أبو عمران يسعى إلى تحقيقه وهو ما تصرح به رواية **بيوتات فاس** بقولها: (إنّ الفقيه الفاسي قد ندب الزعيم الصنهاجي إلى قتال برغواطة ببلاد السوس وقتال زناتة على ما صدر منهم من الظلم واستنزال رؤسائهم من الولاية)[2] أي مواجهة التفكّك المذهبي في البلاد وتصحيح الأوضاع التي بسبب منها خرج الفاسي من موطنه مكرها. ونظرا لبعد الفاسي عن الصحراء، فقد نصح الأمير الصحراويَّ بالتوجه إلى وجاج ابن زلوه اللمطي ليجد عنده بغيته. حيث كان اللمطي من أصحاب الرّباطات المقامة للجهاد والتعليم فضلا عن أنه كان تلميذا للفاسي وأحد أبرز فقهاء الـمُرابطين؛ ما يطلب البحث عن كيف أسهم في بلورة مساهمته في الدّعْوة الـمُرابطية؟

- **اللمْطي ومواجهة التفكّك المذهبي**: إنتمى وجاج قبل تلمذته للفاسي إلى نظام للمُرابطة أسسه فقيه أغماتي يدعى ابن تيسييّت، ولعل ذلك قد ترك في نفسه أثرا قويا، وقد جاء في كتاب القبْلة (مخطوط بالرّباط) عند الحديث عن المساجد العتيقة أغمات ذكْرُ ([...] المساجد التي بنتها تلامذة أبي محمد بن عبد الله بن تيسييّت لأنهم جعلهم الله سببا لإطفاء فتنة برغواطة الذين قاموا بالمغرب سنة ثلاث مائة[...])[3].. وتستطرد الرواية في القول إن تلاميذ هذا الفقيه الأغماتي قد أخذوا يقاتلون كفار برغواطة ولعله لم يحبّذ أن تكون الأعمال انتحارية، وهو ما يتبين من تشاور التلاميذة مع شيخهم بشأن

(1) ابن عذاري: مرجع سابق، ج4، ص7.

(2) بيوتات، مرجع سابق، ص28.

(3) ذكره أحمد التوفيق، مساهمة في تاريخ المجتمع المغربي خلال القرن 19 (إينولتان 185-1912) منشورات كلية الآداب، الرباط 1983، ص 57. وانظر التادلي، مرجع سابق، ص89 الهامش.

مجاهدة البرغواطيين[1] و كانت إجابة الشيخ قصيرة: إنْ كانت لكم بهم مقدرة فجاهدوهم[2] ورغم ما يحمله هذا الجواب من شك في قدرات هؤلاء المتحمسين إلا أن الشيخ قد انتدب للجهاد ثلاثة من تلاميذه منهم داوود بن يهلل الصنهاجي ويحي ابن ويدفا ويعلى بن مصلين وذلك حسب كثرة قبائل المُوجَّهين للمعركة[3]. ويُذكرُ عن المنتدب الثالث يعلي بن مصلّين أنه كان ثالث ثلاثة انتدبهم شيخهم أبو محمد تيسييت بأغْمات لقتال برغواطة وهو الذي بنى مسجد رباط شاكر وكان ذلك قرابة المائة الرابعة للهجرة[4].

أما وجاج بن زلوه اللمطي فيؤكد صاحب كتاب القبْلة[5] أنه كان من تلامذة ابن تيسييت بأغمات قبل قيام دولة الـمُرابطين ومن طلبة هذا الشيخ الذين جاهدوا برغواطة والمعلوم أن وجاج كان إذ ذلك في ريعان الشباب وربما توجّه بعد انفراط عقد رباط الأغماتيين هذا إلى شيخه أبي عمران حيث درس عليه في فاس قبل أن يكرّ راجعا صوب السوس ليؤسس رباطه الخاص.

المهم من صلة وجاج لابن التيسييت هو أنه قد تلقّى عنه تقاليد المرابطة والجهاد التي عمقتها المعارف المتلقاة عن الفقيه الفاسي مما جعل وجاج يؤسس رباطا أكثر أهمية أسماه "دار الـمُرابطين" (103) ولعل هذا التأسيس كان المرحلة الأكثر اكتمالا لتقاليد المُرابطة في بلاد المغرب. ومن هنا لم يقتصر الرّباط الجديد على التعبئة للجهاد والمرابطة

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) التادلي: التشوف مرجع سابق، ص89.

(5) نفسه.

اختلفت المصادر في تحديد مكان رابطة وجاج: البكري، ص165 يجعلها في ملكوس، وابن أبي زرع، ص123، يجعلها في نفّيس، والإدريسي (ق6هـ/ 12م) يذكر موضعا يسمّى *دار المرابطين*؟ غير أننا نحسب أن مكان الرابطة في " تيزنيت " بصحراء المغرب، وكان سكنها أولا.

راجع: المختار السوسي، المعسول، طبع المغرب، د.ت، ج11، ص38.

على تخوم أصحاب البدع بل إنه ركّز على بث العلم ونشر الخير حرصا على تحصين السكان وطلبة الرّباط أمام نِحل السوس ومذاهبه. فكأنّ **دار الـمُرابطين** أضحت هي المقابل "المغربي المالكي" **للمدرسة النظامية** التي أنشأها الحكم السلجوقي ومتكلّمو الأشاعرة في المشرق بغية تكوين جيل من الدعاة السنيّين القادرين على مواجهة الأفكار الباطنية أو وأدها في المهد.

ومهما كانت درجة دقة المقابلة بين المؤسستين، فإن **دار الـمُرابطين** قد ركّزت على نفس البرنامج الذي اتخذته "نظيرتها المشرقية". فقد ركز عميد الدار على التهيئة التربوية، بإخضاع الملتحقين بالرّباط الجديد لنظام "حركي" خاص قوامه اعتياد شظف العيش والصرامة في السلوك والدقة في التعلم، وهي تربيّة مكّنت خريجي دار الـمُرابطين مثل ابن ياسين، من التعامل مع مجتمعات بدو الصحراء الذين يؤثر فيهم "بالسلوك والعمل لا باللسان والجدل"، ولو لم تكن وظيفة دار الـمُرابطين كذلك لما كان هناك من داع لأن يستقر في رحابها داعية الـمُرابطين الأول عبد الله بن ياسين بعد أن وصل من الأندلس وقد ملأ وطابه علما، ولو لم يكن الرّباط الجديد قادرا على تخريج دعاة يقومون بأمر الدّعْوة المستهدفة لما قال أبو عمران لأمير صنهاجة موجها إياه إلى وجاج ومعرّفا بهذا الأخير: (إنّي أعْرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة فقيها حاذقا تقيا ورعا لقيني... وأخذ مني علما كثيرا وعرفت ذلك منه)[1].

وأسلوب الثقة هذا واضح من تقديم ابن ياسين إلى أمير صنهاجة من قبل عميد دار **الـمُرابطين**. وهي ثقة تظل مبينة على ما يعرفه هؤلاء عن بعضهم البعض من الهمّ الإصلاحي المشترك ومن قضايا الجهاد والمرابطة التي تبلورت مجتمعة على مراحل لتتضح في ذهن ابن ياسين مشروعا إصلاحيا توحيديا سيقوّض أرْكان النزعة الإقليمية التي اجتاحت البلاد وهددت أمان ومصادر عيش السكان.

---

(1) ابن أبي زرع، مرجع سابق، 122-123.

- ابن ياسين ومواجهة التفكك السياسي:

أنجز ابن ياسين بدعوته بين صنهاجة الصحراء مشروعا توحيديا شمل قبل وفاة مُؤسّسه جلّ مناطق المغرب وحمل برامج شيوخ ابن ياسين الأوائل الذين انتدبوه للدّعوة.

لكن المتمعّن في عملية التوحيد تلك يلاحظ ارتباطها بمجالات قبيلة معروفة كان ابن ياسين قد خبر أحوالها أيام كان مسافرا، واليها ينتمي جل "أعلام طبقة فقهاء المُرابطين". مما يعني التساؤل عما إذا كان صنهاجة الصحراء أداة لإنجاز مشروع لم يكونوا على علم بتفاصيله التي اتفق هذا الداعية مع قبائل الشمال على تنفيذها؟

إننا نحسب أنّ الأمر كان كذلك ولكن هموم الملثمين الصحراوية قد تسرّبت إلى أبعاد المشروع التي تبلورت في ذهن صاحبها على مراحل. غير أن هذا التسرّب لم يمنع المشروع التوحيدي من أن يستمر في اتجاه مراميه النهائية. فقد انتُدِبَ ابن ياسين للدعوة في الصحراء وهو إذ ذلك مقيم مع عميد دار المُرابطين[1]، ووجد في حقل الدّعْوة الجديدة الأداة الضرورية لإنجاز الدّعْوة ومشروعه الأصلي معا. ويبدو أن إحساس ابن ياسين بضرورة مواجهة وضعية التفكك في الأندلس والمغرب، وهو مشروعه الأول، كان قد تبلور بعد رحلته إلى الأندلس التي دخلها في عهد ملوك الطوائف[2]. وهي فترة عرفت قمة تفكك مسلمي الأندلس وفي وقت اشتدت عليهم الإفرنج في بداية الهجمات التي عرف بحرب الاسترداد.(*Rconquista*) ناهيك عن أنه قد أمضى في الأندلس مدة سبع سنوات كانت كافية ليلمس بدقة درجة ضعف المسلمين وتخاذلهم أما الأعداء وليعود مفعما بالحماس من أجل الدّعْوة للوحدة والجهاد، ولكن هل تأثر ابن ياسين بآراء فقهاء الأندلس ممن يحملون نفس الهموم التوحيدية ؟ إن المصادر تضنُّ بشافٍ عن مثل هذه الصلة، غير أن ابن ياسين قد يكون رابط لبعض الوقت على ثغور

(1) ابن أبي زرع: مرجع سابق، ص123.

(2) ابن عذاري، مرجع سابق، ج4، ص10.

الأندلس اتباعا لسنَن المُرابطة ودفاعا عن دار الإسلام، وربما جريا على تقليد عرف عن بعض علماء المغرب، قبل ذلك، ممن رحلوا إلى الأندلس مثل درّاس بن إسماعيل[1]. ومهما يكن فإن المرحلة الأندلسية من حياة ابن ياسين هي التي أذكت في وعيه ضرورة توحيد صفوف مسلمي البلاد. ولو لم يكن الأمر كذلك لما تتبع هذا الداعية مجالات قبائل المغرب لحثها على الوحدة والتكاثف، أو حتى للجهاد على أساس من مشروع توحيدي محدد.

ويبدو أن ذلك كان إبّان عودته من الأندلس، إذ مرّ ابن ياسين ببلاد "تامسنا" فلمس قوة سيطرة برغواطة على البلاد، ومدى تفرّق أهل الإقليم تحت سلطتهم، ومن الواضح أنه لم يستفسر عن أحوال البرغواطيين لأنه اعتبرهم، بلاشك، أصحاب نِحْلة خارجة عن الإسلام، لا يتم إصلاحها إلا باجتثاثها بغزو مسلح لا هوادة فيه. لكنه اهتم بقبائل الإقليم المسلمة المجاورة لهذه النّحلة، وهو استفسار اعتبره بعض الأخْباريين من باب "الإلهام"[2]، وهو نعت قد يعنى أن الاستفسار كان في محلّه، كما أنّ لفظ الإلهام، قد يعني أيضا أنّ هذا الداعية في طرحه تلك الأسئلة عن الوحدة والانسجام لم يكن على وعي مسبق بها أو اعتناق بها عميق. غير أننا نحسب ابن ياسين كان على بيّنة من أمره، وآية ذلك دعوته التوحيدية للمصامدة ومحاورته لشيوخهم في ذات الشأن؛ لأنّه لما مرّ ببلادهم وطرح عليهم جملة من الأسئلة المترابطة التي تقودهم، من باب الفهم، إلى الاقتناع بضرورة رص صفوفهم إتباعا لأوامر الشرع القويم. فقد سألهم عن مدى التزامهم بالإسلام، وهو يعلم أنهم كذلك من حيث المبدأ، فأجابوا أنهم باقون على الإسلام الصحيح، لكنه أبدى استغرابه لغياب سلطة يقودها إمام طبقا للمعايير المعمول بها شرعا[3]. غير أنه لم يكن يعلم أن المجموعة المصمودية كانت تعيش تناميا عميقا للنزعة الإقليمية، جعل كل فئات المجموعة ترفض الانقياد لطاعة أي قائد ينتمي للمجموعة الأخرى. ومن هنا كانت الإجابة عن أسئلة ابن ياسين ([...] بأن قال له بعض أشياخ

---

(1) سعد زغلول، تاريخ المغرب، مرجع سابق، ج4، ص154.

(2) ابن عذاري، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) نفسه.

المصامدة لا يرضى أحد منا أن ينقاد إلى حكم أحد من غير قبيله [...])[1]، مما جعل الداعية، (يرحل عنهم إلى بلاد جزولة)[2] أي إلى بلاده هو نفسه، حيث كان الجزوليون يعيشون وضعية لا يبدو أنها أقل سوء من حيث التفكك والصراع القبلي وهو ما لا تصرّح به المصادر الموجودة لكن صمتها لا يشير إلى عكسه، فلو كان الوضع مختلفا لألقى ابن ياسين عصى التسيار بين قومه بني جزولة وعبأهم من أجل تحقيق مشروعه. إلا أن الملاحظ على عملية عودة الداعية من الأندلس هو هذا الترحال الدائب بين تلك المجالات القبلية، وابتعاد ابن ياسين في خط سيره عن ديار نحْلة برغواطة ربما تقية من شرّها، بينما شقّ طريقه عبر ديار المصامدة والجزوليين. وبغض النظر عن الظرفية والعوامل التي حددت خط السير هذا، فإن التساؤل وارد عما إذا كان ابن ياسين في مروره بتلك القبائل كان باحثا عن مجتمع قبلي يعيش حدا أدنى من الانسجام الاجتماعي والسياسي يصلح به لأن يحتضن المشروع التوحيدي المقصود؟.

إننا نعتقد أن الأمر كذلك، ولذا فإن ابن ياسين عندما لم يجد بغيته بين تلك المجالات القبلية، اتجه صوب "دار المُرابطين" ليستقرّ قرْب شيخه وجاج، ربما انتظارا الفرصة كانت تلوح في الأفق[3]. ذلك لأن هذا الرّباط الكبير كان قريبا من المناطق التي ظلت تمثل المجال الرعوي المفضل لبعض قبائل صنهاجة الصحراء قبل أن يزعجها عنه الزناتيون[4] وهذا القرْب الجغرافي النسْبي جعل أخبار الصحراء والمغرب تسير في اتجاه كلتا المنطقتين، وهو ما نبّه إليه صاحب *بيوتات فاس*[5] بإشارته إلى أنّ وفْد صنْهاجة الذي مرّ بالقيروان، جاء ليتبرّك بأبي عمران الفاسي بعد أن سمع بنفي الفقيه من موطنه الأصلي، ولا يبدو أنّ الوفد الصنهاجي قد بلغته هذه الأخبار وهو في طريقه إلى الحج، لأن الفاسي كان في عهد رحلة الصنهاجيين قد استقر بالقيروان، منذ عهد طويل نسبيا. وإذا تركنا جانبا طابع التعلق

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) راجع: ابن خلدون، العبر، ج1ص 257 (ط 1925-1956): ضمن دفيس، مرجع سابق، ص376.

(5) مجهول، بيوتات فاس: صص27-28.

بفقيه مالكي ورع، وهو أمر مفهوم بالنسبة لمسلمي البلاد، فإن أخبار "النّفي" قد تكون تسرّبت إلى الصحراء من خلال القوافل التي تمرّ بها على مدار العام.

ثم إنّ انسياب الأخبار بالموثوقية التي يزكّيها منطق الأحداث، هو الدافع، في نظرنا، الذي حفز ابن ياسين إلى المسير صحبة أمير صنهاجة، خصوصا بعد ما عرف أخبار هذا الأمير وأوضاع قومه من وجاج أو من الأمير نفسه. إذ لا يمكن أنْ يقتحم ابن ياسين مجهول الصحراء إلا بعد أن يتأكد من أهمية الحلف الصنهاجي الذي ينتظره، خصوصا وأنّ صنهاجة وقتها كانوا فعلا يمثلون حلفا قبليا منسجما مما يمثل الأداة الضرورية التي يبحث عنها ابن ياسين الإنجاز مشروعه[1].

ومع ذلك فإن ابن ياسين عندما أنجز دعوة الـمُرابطين في الصحراء لاحظ مدى جدية بعض قبائل الدّعْوة لمشروعة كلمتونة (فأراد أن يملّكهم المغرب)[2] بعبارة معاصرهم البكري.

ولذلك فقد اتجه بهم صوب سهول السوس متقدما نحو الشمال دون أن يمنعه موعود التمليك الذي يربطه بهم عن هدفه الأصلي القاضي بتوحيد المغرب؛ فكيف كان ذلك؟

لفتت انتباهنا تلك الصلة الواضحة بين عبد الله ابن ياسين والمصامدة وقادتهم لكن الروايات التي تتحدث عن هذه الصلة لا توضح بما فيه الكفاية نوعية المتصلين بابن ياسين، أي أنها لا تميّز بين المصامدة في مفهومهم الخاص كقبيلة متميزة وبين الحلف المصمودي وقادته كفضاء بشري وإيديولوجي ينتظم جل طبقة فقهاء الـمُرابطين وقبائلهم. ولكي يرتفع هذا اللبس سنقوم بالفصل إجرائيا بين المجالين المشار إليهما ثم نسعى لعرض صلة ابن ياسين بكل منهما على حدة.

---

(1) التأم الحلف قبل وفاة عبد الله بن تيفاوت، ثم خلفه صهره يحي بن إبراهيم الـگدالي. راجع: البكري ص175، بيوتات فاس ص27-28. وإن كنّا نرجح أن يكون يحي هذا من لُمتونة ويكون نسبه يحي ابن إبراهيم بن تورجوت.

(2) راجع: ابن عذاري، مرجع سابق، ج4، ص13

المجال المصمودي العام: بعد وصول ابن ياسين إلى الصحراء يرد مجددا أول ذكر لاتصاله بهذا الحلف القبلي وفقهائه. فبعدما استطاع المرابطون بمعارك طاحنة أن يجتثوا النّحلة التي كانت تسيطر على جبل آدرار شمال موريتانيا الحالية؛ فإن ابن ياسين استولى على أسلاب المقتولين في ذلك الغزو وجعلها فيئا للمرابطين وبعث بمال عظيم مما اجتمع عنده من الزكاة والأعشار والأخماس إلى طلبة بلاد المصامدة وقضاتها[1]، وإلى جانب أهمية هذه الغنائم بوصفها كانت أول فيئ قسمه المرابطون في صحرائهم[2]، فإن الرواية تصرح بأن الطلبة والقضاة المشار إليهم هم من بلاد المصامدة وليسو من قبيل المصامدة حصرا، هذا إذا كان للإسم الأخير من دلالة خاصة. فهل أرسل ابن ياسين تلك "الهدايا" إلى المذكورين بوصفهم طرفا في المشروع أي أنه اعتبرهم شركاء في أمر "دعوة الحق" ؟ ومن هم هؤلاء الطلبة والقضاة وما صلتهم ببلاد المصامدة؟ إننا إذا قصرنا لفظ المصامدة على قبيلٍ بعينه فإن يصبح من غير المفهوم أن يضرب ابن ياسين صفحا عن مواصلة شيخه وجاج، الذي هو لمطي وليس مصموديا، فضلا عن طلبة هذا الأخير وهم من مختلف القبائل ومن بينها جزولة قبيلة ابن ياسين نفسه. لكن الإجْمال وغياب التفصيل الذي نلمسه في الرواية يصبح مفهوما عندما نتذكر أن مجموع المصامدة ينسحب على قبائل عديدة منها لمطة قبيلة وجاج بن زلوه نفسه[3] ناهيك عن

(1) ابن أبي زرع، مرجع سابق، ص: 126 وص128.

(2) ابن عذاري، مرجع سابق، ج4، ص18.

(3) لا تعني مصمودة قبيلا واحدا بل إن الحلف المصمودي يشمل مجموعة من القبائل يذكر منها ابن خلدون قبائل جبل درن : هنتاته وهرغه ووريكه، هذا إلى جانب قبائل برغواطة وغماره (المعارضين للحركة المرابطية) لكن عبد الواحد المراكشي يضيف أيضا : صنهاجة وجزولة ولمطه وهزميره وهزركه وهيلانه ووريكه. وبذا فإن مؤلفي العصر الوسيط اختلفوا في تعداد قبائل المصادمدة وهو ما يرجع إلى أن عملية التصنيف خضعت لمعايير الوزن البشري والفعل السياسي والموقف من الحركة الموحدية عموما، ناهيك عن أنه في عهد الموحدين، وتبعا لسياستهم التمييزية، قد ميزوا بين أنصار الحركة والقبائل "المغضوب عليها" راجع:

XIV. بولقطيب (الحسين): الحياة الاقتصادية للحلف القلبي المصمودي في القرنين الخامس والسادس الهجريين، مجلة الاجتهاد 1993 (عدد 18) ص59.

=

صلة هذا الفقيه اللمطي بالمصامدة الذين كانوا يتبرّكون به وإليه يفزعون لطلب الدعاء إذا ما نزل القحط بمرابعهم[1] ومن هنا تكون عملية توجيه الأموال المذكورة قد تمت بإرسالها إلى وجاج نفسه وإلى من حوله من طلبة القبائل الداخلة في الحلف المصمودي، إضافة إلى أنهم زملاء ابن ياسين في رباط السوس قبل بدء أمر الدّعْوة. ثم إن شمولية اللفظ تلك هي ما يفسر مرور ابن ياسين عندما كان يوجه جيوش الـمُرابطين في المغرب بمختلف القبائل التي تنتمي للحلف المصمودي وهي نفسها التي سبق له أن مرّ بها وهو عائد من الأندلس ومن بينها قبيل مصمودة "الأصلي" وعندما رجعت جيوش الـمُرابطين بقيادة أبي بكر بن عمر إلى سجلماسة اتجه ابن ياسين إلى القبائل التي كان قد مر بها سابقا قبل الدّعْوة. لأن هذه المجموعة القبلية كانت جزءا من الحلف المصمودي الواسع[2]. كما كان لابن ياسين، فيما مر بنا، سابق عهد في الاتصال بها وإلا لما استطاع أن يجوس خلال ديارها منفردا وأن يدعوها للالتحاق بدعوته، أما المصامدة "الأصليون" فهم في سياق آخر يردون في "صفة قبائل المصامدة وقبائل بلاد تامسنا"[3] وهي مجموعات عاد ابن ياسين إليها فاتحا ومبشرا بالوحدة بعد أن تذكر ـ كما تقول الرواية ـ ما كان قد تركها عليه من فرقة وشتات، ولذا فإنه عندما اجتمع بهذه القبائل وجدها ترزح تحت الوطأة المأساوية نفسها فجدّد لها التأكيد على أن حروبها جاهلية[4] حسب معيار الشرع الإسلامي وكان رد القبائل أن تعللت بعامل التحاسد العصبي المستشري بينها[5] غير أن الداعية وقد ترك وراءه جيوش الـمُرابطين المظفّرة قد أصبح قادرا على دعوتهم إلى مشروع ملموس؛ ولذلك فإنه عرض عليهم الالتحاق بصفوف

= XV. محمد القبلي، "حول مضمرات التشوف" ضمن : التاريخ وأدب المناقب، دار عكاظ، 1987، ص 65 وما يليها.

(1) راجع: التادلي، مرجع سابق، ص89-90.

(2) راجع: عبد الوهاب المراكشي، المعجم، ص483 (ذكره بولقطيب، مرجع سابق، ص59).

(3) ويضيف له ابن خلدون، العبر ج6، ص 275، برغواطة وغماره: بولقطيب : المرجع نفسه.

(4) ابن عذاري، مرجع سابق، ص15

(5) نفسه.

الدّعْوة وبيّن لهم مزاياها وورع قادتها وقد قبلوا منه ذلك فكان أنْ رجع إلى أبي بكر بن عمر ليبشّره يفتح بلاد المصامدة صلحا[1]. وهكذا استطاع ابن ياسين أن يحقق المشروع الذي تبلور في ذهنه قبل الدّعْوة المُرابطية وهو مشروع سياسي توحيدي ولم يكن أبدا مجرد انتداب من هذا الفقيه للدعوة في الصحراء من أجل إصلاح أمور صنهاجة وحدهم. وما كان له أن يوفق في ذلك لولا ما خبره من أمور القبائل التي شكلت مجالاتها المسرح التقليدي لعمليات الجيوش المُرابطية القادمة من الجنوب. وهو ما يفسر كون ابن ياسين قد توفي سنة (451هـ) وفي عهد مبكر من الدّعْوة التي قادها. بعد أن تقدم في بلاد برغواطة، التي لم يكن له علم بأخبارها. عبر الغياض والغابات فأطبق عليه البرغواطيون واستشهد قبل أن يري بعينيه نتيجة هذه المعركة الجهادية الحاسمة (126). ولعل هذا كان هو الخطأ "الاستراتيجي" الوحيد الذي ارتكبه هذا الداعية الفذ بعدما استطاع النجاح في مشروع التوحيدي الذي حبكه بعناية. ولعل التساؤل يبقى واردا عما إذا كان لمتونة أنفسهم، بناء على انتماء فقيههم ابن نفير إلى طبقة الفقهاء المُرابطين، ينتمون هم أيضا إلى الحلف المصمودي الذي ارتبطت به الدّعْوة المُرابطية من خلال مشروع ابن ياسين؟ ذلك ما ينبغي بحثه واستجلاؤه لنتبيّن خفايا الأحلاف القبلية وعلاقتها بالدّعْوة الدّينيّة في المغرب الإسلامي.

---

(1) نفسه.

راجع : ابن أبي زرع، مرجع سابق، ص: 36، وابن عذاري، مرجع سابق، ج4، ص: 17، والمعلوم أنّ ابن ياسين لأسباب أشير إليها، لم يتعرف على البرغواطيين عندما كان راجعا من الأندلس، أما عن النحلة البرغواطية ومعتنقيها فلا يُعرف الشيء الكثير إلا أن أصل اسمهم في لسان الأمازيغ، هو: يلغواطن أو الغواطن: المنْحرفون، مما يعنى أنّ النّحلة أعطت اسمها لأتباعها الذين لم يكونوا أبدا من قبيل واحد راجع: تعليق البحاثة أحمد التوفيق على *التشوف*..

XVI. التادلي، مرجع سابق، ص 52 هامش رقم 37.

XVII. ابن عذاري، مرجع سابق، ج4، ص10

لائحة المصادر والمراجع

- **أبو عمران الفاسي**، عبد الله گنون، **مجلة الثقافة العربية**، يناير فبراير 1970
- **الأشعرية بالمغرب**، سالم يافوت، مجلة الفكر العربي المعاصر، (1989) العدد 68-69.
- **البحر الزخار والعيلم التيار**، مصطفى بن حسين الجنابي، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، مودع تحت رقم 1507.
- **الاستقصا**، الناصري السلاوي، الدار البيضاء، 1900.
- **الإشارة إلى أدب الإمارة**، للحضرمي، تح: الدكتور رضوان السيد، دار الطليعة - بيروت، 1981.
- **الإشارة**، للحضرمي، تح: سامي النشار، دار الثقافة-الدار البيضاء، 1981.
- **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، 1989.
- **إليغ قديما وحديثا**، المختار السوسي، المغرب، د، ت.
- **بغية الوعاة**، عبد الرحمان السيوطي (ت.911/ 1505)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر - بيروت، ط2، 1979.
- **البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب**، ابن عذاري، نشر كولان وابروفنصال، دار الثقافة - بيروت، 1983.
- **بيوتات فاس**، مجهول، دار المنصور - الرباط، 1961.
- **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، يوسف أشباخ، الترجمة العربية، القاهرة، 1958.
- **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، د.ت.د.م، الترجمة رقم (2906).

- **تاريخ المغرب العربي**، سعد زغلول عبد الحميد، منشأة المعارف - الإسكندرية، 1994.
- **ترتيب المدارك**، عياض السبتي تحقيق أحمد بكير محمود، دار الفكر - بيروت، 1967.
- **التشوف إلى رجال التصوف**، يوسف بن يحي التادلي، تح: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب - الرباط، 1984.
- **تكوين العقل العربي**، محمد عبد الجابري، المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء، 1987.
- **الحياة الاقتصادية للحلف القلبي المصمودي في القرنين الخامس والسادس الهجريين**، بولقطيب (الحسين)، مجلة الاجتهاد 1993 (عدد 18).
- **حول مضمرات التشوف**، محمد القبلي، ضمن: **التاريخ وأدب المناقب**، دار عكاظ، 1987.
- **الخطاب الأشعري**، سعيد بن سعيد العلوي، دار المنتخب العربي - بيروت، 1992.
- **دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب"**، ليفتسكي T.le wiciki، ضمن الكتاب الجماعي: **تاريخ إفريقيا العام**.
- الدولة الصنهاجية، هـ. ر. إدريس، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1990.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ابن بسام الشنتريني، تح: إحسان عباس، دار الثقافة - بيروت، 1979.
- **روض القرطاس بأخبار مراكش ومدينة فاس**، علي بن أبي زرع، دار المنصور - الرباط، 1961.

- **أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب**، عباس الجراري، ضمن **ندوة الإمام مالك**، وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1980.
- **الغنية**، عياض السبتي، طرابلس - تونس، 1978.
- **فتويان من أواخر القرن الرابع الهجري تتعلقان بالتجارة الصحراء**، متشل بارت، ضمن **المجلة التاريخية**، مركز دراسات جهاد الليبيين، 1981، العدد الأول.
- **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، فرحات الدشراوي، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1994.
- **فرق الشيعة**، النوبختي، نشر H.ritter، اسطنبول، 1921.
- **فصول في تاريخ الفكري الإسلامي في المغرب**، عبد المجيد عمر النجار، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1992.
- **قيام دولة المرابطين**، حسن أحمد محمود، دار الكتاب الحديث - القاهرة، طبعة 1957و1994.
- **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، تح: عمر عبد السلام تدميري، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، 1997.
- الكتاب الجماعي: **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الثالث، إشراف محمد الفاسي، اليونسكو، 1994.
- **مجمل تاريخ المغرب**، عبد الله العروي بيروت - الرباط، المركز الثقافي العربي، 1994.
- **مختصر كتاب البلدان**، ابن الفقيه، طبعة ليدن، د، ت، ص 24.
- **المرابطون إبان ارتباط الحركة بالسودان**، موريس فريس، نشرت بالإنگليزية في مجلة IFAN سنة 1968.

- ✓ **المرابطون**، أ. هربك، دفيس، ضمن المؤلف الجماعي: **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الثالث، إشراف محمد الفاسي، اليونسكو، 1994.
- ✓ **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توبقال - الدار البيضاء، 1987.
- ✓ **مساهمة في تاريخ المجتمع المغربي خلال القرن 19 (إينولتان 185-1912)**، أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط 1983.
- ✓ **معرفة الرجال**، الكشي، بومباي، الهند 1317هـ.
- ✓ **المعيار المُغرب**، أحمد بن يحي الوانشريسي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1981.
- ✓ **المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، أبوعبيد البكري، وهو جزء من كتاب المسالك والمهالك نشر. ج، دوسلان، الجزائر، 1757. وتحقيق د.حماه الله ولد السالم، دار الكتب العلمية - بيروت، 2012.
- ✓ **مفهوم الملك في المغرب**، محمد بن داداه، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، بيروت - القاهرة، 1977.
- ✓ **المقدمة**، عبد الرحمن ابن خلدون، نشرة كاترمير، باريس، 1958، إعادة تصوير مكتبة لبنان 1992.
- ✓ **Fagnan,Extraits inédits relatifs au Maghreb géographie et histoire, traduits de l'arabe et annotés, par E. Fagnan Reliure inconnue – 1924,p 359.**

صور من وقائع الندوة

السيد الأمين العام الدكتور أحمد عبادي يلقي كلمته الافتتاحية

الجلسة الافتتاحية

كلمة عميد كلية أصول الدين الدكتور محمد التمسماني

كلمة رئيس مركز أبي الحسن الأشعري

صورة للمشاركين في أعمال الندوة

صورة للمشاركين من جانب آخر

جانب من الحضور

صورة شاملة لفضاء الندوة

تطلب منشوراتنا من:

وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لودليةالرباط.

الهاتف والفاكس: 05.37.10.15.85 (212+)

البريد الإلكتروني:

manchoratarrabita@gmail.com

المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس: الدارالبيضاء

الهاتف : 05.22.44.86.57 (212+)

الفاكس: 05.22.54.20.51 (212+)

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

دار الأمـان للنشر والتوزيع - الرباط

البريد الإلكتروني: derelaman@menara.ma

الهاتف : 05.37.20.00.55 (212+)

الفاكس: 05.37.72.32.76 (212+)